# اقبال کی مابعد الطبیعات

ڈاکٹر عشرت حسن انور

ترجمہ

ڈاکٹر شمس الدین صدیقی

گلشن پبلشرز، گاؤ کدل چوک، سرینگر

# اقبال کی مابعد الطبیعیات

ڈاکٹر عشرت حسن انور

ترجمہ

ڈاکٹر شمس الدین صدیقی

گلشن پبلیشرز گاؤکدل چوک ایکس چینج روڈ سرینگر
کشمیر ۱۹۰۰۱ فون:- ۷۲۰۸۱

پبلیشر ——— گلشن پبلیشرز، گاؤکدل سرینگر

سال اشاعت :- ۳ - ۱۹۹۱ء

زیر اہتمام ——— معراج الدین ر

تعداد ——— ۱۰۰۰

قیمت ——— ۵۰ روپے

گلشن پبلیشرز، گاؤکدل سرینگر

——— تقسیم کار ———

شیخ محمد عثمان اینڈ سنز، گاؤکدل سرینگر

فون نمبر 72081

# فہرستِ مطالب


۱۔ عرضِ مترجم — ۵

۲۔ پیش لفظ — ۷

۳۔ دیباچہ — ۹

۴۔ باب اوّل : کلماتِ تعارف — ۱۵

۵۔ باب دوم : وجدان کا طریق — ۲۷

۶۔ باب سوم : خودی — ۶۱

۷۔ باب چہارم : عالمِ مادی — ۸۷

۸۔ باب پنجم : وجودِ مطلق یا خدا — ۱۰۹

۹۔ فرہنگ — ۱۳۷

۱۰۔ اشاریہ — ۱۴۱

# عرضِ مترجم

علامہ اقبال کی اخلاقی تعلیمات کے مختلف پہلوؤں پر شارحین و ناقدینِ اقبال نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن ان کے مابعد الطبیعی افکار کو کسی منظم و مربوط انداز میں پیش کرنے کی کوششیں اردو میں بہت ہی کم ہوتی ہیں۔ چونکہ علامہ کے مابعد الطبیعی افکار کا اصل ماخذ ان کے وہ خطبات ہیں جو الٰہیات اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کے موضوع پر انگریزی میں دیئے گئے تھے اس لیے ان کی مابعد الطبیعیات پر بیشتر تحریریں انگریزی زبان ہی میں ملتی ہیں۔ ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ اردو میں بھی کوئی مربوط کتاب اس موضوع پر شائع ہو۔ چنانچہ اسی ضرورت کی تکمیل کے لیے میں نے ڈاکٹر عشرت انور کی کتاب میٹا فزکس آف اقبال کا یہ ترجمہ کیا ہے۔ ڈاکٹر انور نے اپنی بحث کو تقریباً تمام تر اقبال کی نثری تحریروں پر مبنی کیا ہے نہ کہ اشعار پر، اور یہ کوشش کی ہے کہ اقبال کا موقف خود ان کے بیانات سے اور ان تنقیدوں سے جو

دوسرے مفکرین پر انہوں نے کی ہیں، متعین و مستنبط کیا جائے۔

میرے ترجمے کو وقیع اور اردو کے مزاج کے مطابق بنانے کی خاطر میرے احباب ڈاکٹر اطاعت یزداں (استاد فارسی پشاور یونیورسٹی) اور جناب سید محمد احمد سعید (استاد فلسفہ کراچی یونیورسٹی) نے اصل سے مقابلہ کرتے ہوئے بڑی توجہ سے اس پر نظر ڈالی اور مفید مشورے دیئے۔ میں اپنے ان دونوں کرم فرماؤں کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

ستمبر ۱۹۷۶ء ڈاکٹر شمس الدین صدیقی

# پیش لفظ

اقبال کی مابعد الطبیعیات پر یہ رسالہ لکھ کر ڈاکٹر عشرت حسن نے اس عظیم شاعر فلسفی کے مطالعے کی راہ میں بڑی اہم خدمت انجام دی ہے۔ ضرورت تھی کہ اقبال کے بنیادی تصورات — وجدان، خودی، عالم مادی اور خدا — کی پوری احتیاط سے چھان بین کر کے انہیں قطعیت کے ساتھ متعین کر دیا جائے۔ ڈاکٹر عشرت نے اس مشکل کام کا بیڑہ اُٹھایا اور اسے کامیابی سے پورا کیا۔ میری رائے میں اقبال کو سمجھنے کے سلسلے میں یہ رسالہ درحقیقت بہت ممد و معاون ثابت ہو گا اور مَیں پُر زور سفارش کرتا ہوں کہ جو لوگ اقبال کے فکر کی گہرائیوں تک پہنچنا چاہتے ہیں وہ یہ رسالہ ضرور پڑھیں۔ گزشتہ ربع صدی سے ہندوستان میں اقبال ایک بڑی ذہنی و اخلاقی قوت کی حیثیت سے مؤثر رہے ہیں اور موجودہ زمانے کے ہندوستانی مسلمان کے ذہن کو سمجھنا اقبال کے گہرے مطالعے کے بغیر ممکن نہیں ہے

سید ظفر الحسن

# دیباچہ

اقبال کی مابعدالطبیعیات پر اس رسالے میں مَیں نے اقبال کے موقف کو قرآنِ مجید اور اسلامی متصوفین و فلاسفہ کے حوالے سے پیش کرنے سے احتراز کیا ہے سوائے ایسے مقامات کے جہاں یہ حوالے ناگزیر تھے یہ مَیں نے اس لیے کیا ہے کہ اقبال کے فلسفیانہ تصورات کی تعبیر و ترجمانی ان تصورات کے بل پر اپنے آپ ہو۔ سچ پوچھیے تو اقبال کے فلسفے کو قرآن مجید اور اسلامی الٰہیاتی فکر کے تعلق سے پیش کرنا ایک علیٰحدہ کتاب کا متقاضی ہے اور یہ کوشش اسی وقت کی جا سکتی ہے جبکہ اقبال کی مابعدالطبیعیات کی، خود اپنے بل پر مکمل تشریح و تفہیم ہو چکی ہو۔ مَیں نے اقبال کے مابعدالطبیعیاتی حصے کو اسی طرح پیش کیا ہے جس طرح خود اقبال نے اس کی وضاحت کی ہے یا جس طرح دوسرے نظریات پر —— خواہ وہ قدیم ہوں، جدید ہوں یا اسلامی ہوں —— ان کی تنقید سے اس کا استخراج کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اقبال کے منفی نکات ہمیشہ مثبت نکات کا دیباچہ ہوتے ہیں اور جب وہ کسی موقف پر تنقید کرتے ہیں تو ساتھ ہی اس مثبت جہت کی طرف اشارہ بھی کر دیتے ہیں جس طرف ان کا ذہن کام کر

رہا ہوتا ہے۔

چنانچہ میں نے صرف ان کی فلسفیانہ تحریروں اور خاص کر اسلامی الہیات کی تشکیلِ جدید پر ان کے خطبات پر اپنی توجہ مرکوز رکھی ہے تاکہ اپنے دلائل کی تائید اور اپنی بحث کا ثبوت فراہم کر سکوں۔ اگرچہ جی بہت للچاتا تھا لیکن میں نے اپنے نتائج کے لیے ان کی شعر و شاعری پر انحصار نہیں کیا ہے۔ میرے اخذ کردہ نتائج ان کے خطبات، ان کی کتاب "فلسفہ عجم" اور ان کے بعض مقالات و مکتوبات سے، جو مختلف رسالوں اور مجموعوں میں شائع ہو چکے ہیں، بخوبی تصدیق پا لیتے ہیں۔

اقبال نے یہ کتاب اپنی پی ایچ ڈی کے لیے مقالے کے طور پر لکھی تھی جو بعد میں طبع ہوئی۔ کچھ عرصے کے بعد ان کے خیالات اس کتاب سے بہت کچھ مختلف ہو چکے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ مجھ سے ضمناً اس کا تذکرہ بھی کیا تھا۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی فکر دو منازل سے گزری ہے، ماقبلِ وجدانی اور وجدانی۔ پہلی منزل میں وہ اس روایتی طرزِ فکر کا اتباع کرتے ہیں جو ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی تصورات سے قریبی تعلق رکھتا تھا۔ اور اس دور کے شکستہ و متزلزل مسلم معاشرے کو بہت اپیل کرتا تھا۔ لیکن یورپ کے سفر نے ان کے حوصلے اور فکر کو نئی توانائی اور ان کے عزم کو نئی قوت بخشی، ان میں ایک سیاسی ردعمل پیدا ہوا۔ اب وہ انفعالیت، سکون و جمود اور نفیِ ذات کے بجائے فعالیت، عمل اور اظہارِ ذات پر زور دینے

لگے۔ انہیں اپنے خیالات میں تقویت برگساں، نیطشے اور میک ٹیگرٹ کے مطالعے سے حاصل ہوئی۔ اور اس طرح وہ ذات یا خودی کی حقیقت اور ارادے کی قوت کو بنیادی اہمیت دینے لگے لیکن یہ ان کے دل و دماغ کو مطمئن کرنے کے لیے کافی نہ تھا، چنانچہ انہوں نے خدا، خودی، خودی کی آزادی و اختیار اور لافانیت یعنی بقائے روح کے علم کا ادعا کیا۔ ان سب باتوں کا اثبات انہیں وجدان کی بنا پر کرنا ضرور ہوا۔ اب یہاں ہم سمندر کے کنارے پیاسے نہیں کھڑے رہتے بلکہ بحرِ لامتناہیت میں اُتر کر اس کے تیز دھاروں اور اس طوفانوں اور خطروں میں سے گزرتے ہیں، ہمیں اپنی فکر کے بڑھتے ہوئے سایوں کا شعور ہوتا ہے اور ہم اس پر محدود و ناقص ہونے کا الزام لگانے لگتے ہیں۔ حقیقتِ نہائی اور اس سے متعلق تمام مقولات کی اب براہِ راست وجدان کی بنا پر توثیق کی جاتی ہے۔

یہ آخری منزل اقبال کے فلسفے کے لیے اہم ترین ہے اور میں نے صرف اسی کو پیشِ نظر رکھا ہے کیونکہ یہی وہ منزل ہے جو انہیں ایک طرف مغربی مفکرین سے اور دوسری طرف "مسلم فلاسفہ" سے ممتاز کرتی ہے۔

اس سلسلے میں، میں نے میک ٹیگرٹ، برگساں، نیطشے، برکلے لائبنز اور کانٹ کے نظریات کے اثرات اور ان پر علامہ اقبال کی اصلاحات اور ترمیمات سے بھی کچھ بحث کی ہے لیکن اس خوف سے کہ کتاب کا اصل متن سنگلاخ اور دوسرے فلسفیوں سے تقابلی مطالعے کی وجہ سے

بوجھل نہ ہو جائے، میں نے حتی الامکان اِن مقابلوں کو پاورق میں رکھا ہے۔

آخر میں کتابیات دے دی گئی ہے جس میں تقریباً وہ سبھی کتابیں آگئی ہیں جو علامہ اقبال نے لکھی ہیں اور جواب تک اقبال پر شائع ہوئی ہیں۔

میں اپنے استاد ڈاکٹر سید ظفر الحسن، پروفیسر علی گڑھ یونیورسٹی کا مرہونِ منت ہوں کہ انھوں نے بڑی شفقت کے ساتھ میری گراں قدر رہنمائی فرمائی۔ حق یہ ہے کہ میں نے اُنھی کی صحبت میں مذہب اور فلسفے کو سمجھنا سیکھا۔ مجھ پر جناب ایم۔ ایم۔ شریف، ریڈر، مسلم یونیورسٹی کا شکریہ بھی واجب ہے جنہوں نے اس کتاب کی اشاعت کے سلسلے میں کئی قیمتی مشوروں سے مجھے نوازا۔

یکم دسمبر ۱۹۴۳ء

عشرت انور

# حواشی

۱۔ ظاہر ہے کہ یہ کتابیات صرف ۱۹۴۳ء تک کی مطبوعات پر مشتمل ہے۔ گزشتہ ۳۳، ۳۴ برسوں میں اقبال پر اتنا کچھ شائع ہو چکا ہے کہ اب کتابیات کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی۔ چنانچہ ترجمے میں اسے حذف کر دیا گیا ہے۔ (مترجم)

## باب اوّل

# کلماتِ تعارف

اسلام میں مذہب اور فلسفے کو ہم آہنگ کرنے کی سب سے مربوط کوشش بیسویں صدی میں غالباً صرف اقبال ہی نے کی ہے۔ ان کے کام کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے اسلام کی مذہبی فکر یعنی الٰہیات کو نئے سرے سے تشکیل دینے کی سعی کی اور

"ویسا ہی کارنامہ سر انجام دیا جیسا صدیوں پہلے ہمارے عظیم متکلمین مثلاً نظام اور اشعری نے یونانی سائنس اور فلسفے کے مقابلے میں انجام دینے کی کوشش کی تھی[1]۔"

لیکن اقبال کا تشکیل نو کا کام یونانی فکر سے فیضان نہیں حاصل کرتا بلکہ اس کے برعکس وہ تو یونانی فکر پر نکتہ چینی کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ یونانی فلسفے کی روح خالص سوشح بچار[2] ہے۔ اور محض سوشح بچار قسم کا فکر نہ تو مقرون[3] (یعنی محسوس و مادی) عالم ہی کو گرفت میں لانے کی قدرت رکھتا ہے اور نہ ہی حقیقتِ نہائی یعنی حقیقتِ مطلقہ[4] کا قطعی علم مہیا کرنے میں کام آسکتا ہے۔ بلکہ وہ تو حقیقتِ مرئی یعنی عالم محسوس کا بھی انکاری ہوتا ہے[5] مثلاً افلاطون کے سوشح بچار نے اُسے اس عقیدے تک پہنچایا کہ عالمِ مرئی غیر حقیقی ہے کیونکہ وہ ہمیشہ متغیر ہے حالانکہ حقیقت کو قائم و دائم

ہونا چاہیئے۔ صرف تصورِ کلی[۶] ہی کو دوام ہے لہٰذا اعیان[۷] یا تصورات ہی ثابت اور دائمی ہیں، صرف وہی حقیقی معنوں میں حقیقی ہیں اور عالم محسوس جو تکمیلی مراحل[۸] میں ہے غیر حقیقی ہے۔ چنانچہ جیسا کہ کانٹ بتاتا ہے،

"تمام اصلی تصوریّین[۹] کا موقف یہ ہے کہ حواس اور مشاہدے کے ذریعے سارا وقوف[۱۰] سوائے فریبِ نظر یعنی التباس[۱۱] کے اور کچھ نہیں اور ان کی صداقت صرف فہم محض[۱۲] اور عقل[۱۳] کے تصورات میں پائی جاتی ہے[۱۴]۔"

لیکن سوچ بچاری فکر بغیر تجربے[۱۵] کے کبھی علم اور حقیقت کی یقینی بنیادوں تک نہیں پہنچاتا، وہ خلا میں اپنے پر پھڑپھڑاتا رہتا ہے اور کسی نتیجے تک نہیں پہنچتا۔ کوئی علم خالص قبلِ تجربی[۱۶] انداز میں ممکن نہیں ہے، تجربہ سارے علم کے لیے ضروری زینے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال نے جدید فلسفے سے فیض حاصل کیا ہے۔ جدید فلسفہ خصوصاً کانٹ کے بعد سے، بنیادی طور پر عملی یا تجربی[۱۷] ہے۔ اسلام کی روح بھی بنیادی طور پر تجربی یا عملی ہے۔ اسلام کے نزدیک دنیا حقیقی ہے نہ کہ صرف ایک عارضی تماشا۔ تجربہ علم کا ایک ضروری ماخذ ہے۔ جیسا کہ اقبال واضح کرتے ہیں اسلام نے تجربے پر اس زمانے میں زور دیا جب کہ سائنس اس سے آشنا نہیں تھی۔[۱۸]

لیکن جدید سائنس کی روح بعض جدید فلسفیانہ مکاتبِ فکر کی طرح بہت ادعائی[۱۹] ہے۔ جدید علوم اور فلسفے حسی تجربے پر زور ضرور دیتے

ہیں لیکن اس خیال کی طرف، مائل ہیں کہ صرف محسوسات ہی حقیقی ہیں۔ یہ کسی ایسی حقیقت کے امکان سے جو حسی تجربے سے ماوراہو[20] آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ برعکس اس کے اسلام یہ کہتا ہے کہ محسوسات سے ماورا ایک نیا اُفق ہے، ماورائی حقیقت کا اُفق۔ اسلام محسوسات کو حقیقی تسلیم کرتا ہے لیکن اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ محسوسات ہی تنہا حقیقت نہیں۔ عصر حاضر کے سائنس دان اپنے حسی تجربے کو اس قدر اہم سمجھتے ہیں کہ اس کے ماورا کسی بالاتر عالم کی حقیقت تسلیم کرنے سے قاصر ہیں۔ نتیجتاً جدید ذہن، مدرک و محسوس[21] کے لیے فطری میلان رکھتا ہے اور حیات و کائنات کے کسی روحانی مفہوم یا قدر کا انکار کر دیتا ہے۔ وہ خدا اور معاد یعنی حیات بعد الموت[22] پر کوئی ایمان نہیں رکھتا۔ علاوہ ازیں جدید ذہن میں عالمِ مادی، تمام اشیاء اور واقعات کے مابین ایک غیر متغیر رشتہ۔ لزوم[23] کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ جدید ذہن کے لیے عالمِ مادی اپنی ماہیت ہی میں میکانکی یعنی خودکار ہے، اسی لیے سائنس دان میکانکی کی جانب داری کرتا ہے اور تمام نامیاتی نشوونما اور حیات حتیٰ کہ شعور کی توجیہ بھی میکانکی طور پر لازمی اور معین[24] (یعنی کہ جبری) کی اصطلاحوں میں کرتا ہے۔ اس سے اختیار کے لیے[25] کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ اور اختیار کا انکار کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام اخلاقی اور مذہبی ولولے اور تمنائیں ہمارے دل کے اندر ہی گھٹ کر ختم ہو جاتی ہیں۔ اختیار ہماری تمام مذہبی اور عملی سرگرمی کے لیے ایک ضروری مسلمہ ہے۔ میکانیت ہماری ذات کو ایک واہمہ یا ایک

بے بنیاد مفروضہ بنا کر رکھ دیتی ہے، میکانیت، خودی یعنی ذات کو محض میکانکی قوتوں کی آماجگاہ بنا دیتی ہے جس کا اپنے طور پر کوئی وجود نہیں۔

چنانچہ اقبال کے پیش نظر جو مسئلہ ہے وہ وجودِ باری تعالیٰ، ذات یعنی خودی کی حیثیت، اس کے اختیار اور حیات بعد الموت یعنی معاد کو ثابت کرنے کا مسئلہ ہے۔ اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر مذہبی ہے اگرچہ بقول پروفیسر نکلسن:

"وہ فلسفے کو کبھی مذہب کے تابع نہیں کرتے"[۲۶]

اقبال کے لیے مذہبی صداقتیں بنیادی ہیں اور از بس اہمیت رکھتی ہیں۔ اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔ صرف نظریہ اور محض حسی تجربہ، دونوں ہی ان صداقتوں کا اثبات کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔

کانٹ کے برخلاف اقبال علم کو عملی و تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں۔ ایک شاعر فلسفی کی حیثیت سے، اپنے زورِ بیان کے ساتھ، وہ اسلامی صوفی[۲۷] کے دروازے پر دستک دیتے ہیں تاکہ باری تعالیٰ کا، اسرارِ ذات کا، اس کے اختیار اور معاد کا براہ راست انکشاف ہو۔ اس طرح ہستیٔ مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کو ثابت کیا جا سکتا ہے اور اس کی ماہیت کا تحقق ہو سکتا ہے، لیکن یہ صرف ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعے ممکن ہے جسے اقبال وجدان کا نام دیتے ہیں۔ حقیقت کو کلی طور پر گرفت میں لینا یعنی حقیقت مطلقہ کا درک[۲۸] ہی اس وجدان کا مقصود ہے۔ یہ ایک نادر تجربہ ہے

اور صرف چند برگزیدہ افراد ہی اس کے امین ہوتے ہیں۔

وجدان سے رجوع کرنے کا تقاضا نہیں نیا بلکہ درحقیقت اقبال سے پہلے بھی یہ دعوت دی جا چکی ہے۔ انسانی ذہن نے اس اضافی علم سے نا آسودہ ہو کر جو عقل اور حسی تجربے سے حاصل ہوتا ہے، صوفیانہ تجربے کی جستجو کی ہے۔ نظری[۳۰] شعور حقیقتِ مطلقہ کو گرفت میں لانے کا متمنی ہوتا ہے لیکن اس میں ناکام رہتا ہے، اس بات کو کانٹ نے پایۂ ثبوت تک پہنچا دیا ہے۔ علمِ مطلق کی یہ پیاس شاید ایک خاص قسم کے وجدان سے بجھائی جا سکتی ہے۔ صوفی کے دعوے کیمطابق حقیقت کے مطلق یا مکمل علم کی یہ فطری آرزو صرف وجدان ہی سے پوری ہو سکتی ہے۔

لیکن غزالی اور کئی دیگر صوفیہ نے وجدان کو ایک نادر ملکہ علم قرار دیا ہے جو عقل و ادراک[۳۱] سے مختلف ہے۔ اسی بات نے وجدان کی صحت کو بعض مفکرین کے خیال میں مشکوک بنا دیا ہے۔ لیکن اقبال اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجدان بھی عقل و ادراک جیسا ایک وسیلۂ علم ہے، البتہ وہ وجدان کو علم کی ارفع صورت قرار دیتے ہیں اگرچہ کیفی[۳۲] اعتبار سے وہ دوسرے وسائل علم کی طرح ہے یہ درست ہے کہ وجدان ایک طرح کا احساس[۳۳] ہے لیکن اس کا مطلب موضوعیت[۳۴] میں اُتر جانا نہیں ہے۔ یہ احساس اپنی خاصیت میں بنیادی طور پر وقوفی[۳۵] ہے اور حسی ادراک ہی کی طرح معروضی[۳۶] ہے۔

علاوہ ازیں وجدان کی معروضیت کو شک و شبہے کی نظر سے اس لیے دیکھا گیا ہے کہ صوفی حقیقتِ مطلقہ یعنی خدا کے ادراک[۳۷] سے آغاز کرتا ہے اور وجدان کو اسی کی حد تک محدود رکھنا چاہتا ہے۔ برعکس اس کے اقبال خود اپنی ذات کے وجدان سے آغاز کرتے ہیں اور اس طرح وجدان کو ہمارے عام تجربے سے قریب تر لے آتے ہیں۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقتِ مطلقہ کے وجدان تک پہنچتے ہیں۔

اپنی ذات کے وجدان کا باب ہم سب کے لیے کھلا ہوا ہے۔ اہم فیصلوں اور عمل کے بعض حساس لمحوں میں ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ وجدان ہمیں اپنی ہستی کی گہرائیوں تک لے جاتا ہے اور ہمیں اپنی حقیقت کا براہِ راست یقین دلاتا ہے۔ تجربیین[۳۸] اور عقلیین[۳۹] دونوں بہرحال ذات کی حقیقی ماہیت منکشف کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ تجربیین ذات کو صرف وارداتِ نفس[۴۰] کی آمدو شد قرار دیتے ہیں۔ لیکن ان واردات کو ایک دوسرے سے علیحدہ رکھتے ہوتے وہ اس وحدت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو ان واردات کو ایک کُل میں شیرازہ بند کرتی ہے۔ بقولِ برگساں:

"وہ ان وارداتِ نفس کو خواہ کتنا ہی پاس پاس رکھیں اور درمیانی وقفوں کا کتنا ہی احاطہ کریں الیغو ہر دفعہ ان سے بچ نکلتا ہے آخر کار ایک پیکرِ خیالی[۴۱] کے سوا انہیں کچھ ہاتھ نہیں آتا۔"[۴۲]

عقلیین بھی ذات کی حقیقی ماہیت کو گرفت میں لانے سے قاصر

ہیں۔ وہ صرف ایک تعقلی وحدت[۴۳] کو فرض کرتے ہیں جسے وہ ایغو کا نام دیتے ہیں اور جس میں واردات نفس یوں جاگزیں ہوتی ہے جیسے خلا[۴۴] میں ہوں۔ وہ شے کی تہہ تک یعنی ذات کی اصل ماہیت اور اس کی ہستی تک نہیں پہنچ پاتے۔ لیکن "حقیقی تجربیت[۴۵]" یا وجدان ہماری ہستی کی انتہائی گہرائیوں کو براہِ راست ہمارے لیے منور کر دیتا ہے۔ یہیں پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وحدت میں کثرت[۴۶] ہے اور کثرت میں وحدت۔ ذات یا خودی محض سکونی اور جداگانہ حالتوں کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔ ایسی دو حالتوں کے مابین ہمیشہ ایک تیسری حالت پائی جاتی ہے۔ یہ سب حالتیں ایک دوسرے کے ساتھ بہت قریبی طور پر گندھی ہوتی ہیں۔ وہ ان بڑھتی اور چڑھتی ہوئی موجوں کی طرح ہوتی ہیں جنہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور کسی خشک خطۂ زمین پر علیحدہ کر کے ان کا جداگانہ مشاہدہ اور ان پر تجربہ[۴۷] نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ ماہرینِ نفسیات کا خیال ہے۔ اسی طرح کا مشاہدہ اور تجربہ ہماری ذات کی اصل ماہئیت ہم پر کسی طور منکشف نہیں کر پاتا۔ ذات یا خودی اپنی ماہئیت میں بنیادی طور پر حرکی[۴۸] ہے، اس کی ماہئیت مسلسل نشو و نما، مسلسل اضافہ اور مسلسل عمل ہے۔

اسی طرح ذات کا وجدان ہمیں وہ نقطۂ انحراف فراہم کرتا ہے جو عقلیین اور تجربیین کے طریقِ تحقیق سے اپنا راستہ الگ کرتا ہے۔ یہ راستہ چڑھائی میں پیچ دار اور مشکل ہے لیکن اشیاء کی اساسی ماہئیت کے براہِ راست

انکشاف تک ہمیں لے جانے کی امید دلاتا ہے۔ یہ ہمارے لیے خدا کا وجدان ظن وقیاس[49] کے بجائے ایک حقیقی امکان بنا دیتا ہے۔ ہم اس طرح وجداناً اپنی ہستی اور فطرت سے گزر کر ذاتِ باری تعالیٰ تک پہنچ سکتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اقبال بالتکرار ہم سے اپیل کرتے ہیں کہ خود اپنی ذات سے یگانگت، ہمدردی اور لگاؤ پیدا کریں کہ اس طرح ذات کی حقیقت، اختیار اور معاد کے اثبات تک پہنچنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہمارے لیے وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات اور اس کی ماہیت کے ادراک کی راہ بھی ہموار کر دیتا ہے۔

تاہم اقبال خود یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ انہیں خدا کا وجدان حاصل ہوا ہے، البتہ انہیں اس کا یقین ہے کہ بعض درخشاں لمحات میں انہیں اپنی ذات کا وجدان ہوا ہے، انہیں اس کا بھی یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجدان بھی ذات کے وجدان کی سی خاصیت رکھتا ہے۔

پہلی بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جیسی کہ وہ وجدان سے منکشف ہوتی ہے اپنی ماہیت میں حرکی اور حد درجہ فعال ہے۔

"حقیقت ایک حیاتِ لامتناہی ہے، وہ خود رہنما[50] خود دستور توانائی[51] یا قوت ہے جو ہمیشہ فعال ہے، اس کا ہر فعل بجائے خود ایک حیات ہے جو اپنی جگہ پر ایک خود راہنما توانائی ہے۔ خارج سے دیکھا جائے تو یہ افعال[52] مکانی اشیا اور واقعات ہیں بعض افعال اپنی نمو[53] کے دوران میں خود شعور ہو گئے ہیں۔ یہی

سن د تو ہیں ۔"[54]

دوسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کوئی غیر شخصی وجود نہیں ہے جیسا کہ ہمہ الہٰیت یا ہمہ اوست کے قائل سمجھتے ہیں ۔ وہ ایک شخص ہے ہم اس سے شخصی رابطہ قائم کر سکتے ہیں کیونکہ حیات کی ماہئیت یہ ہے کہ وہ کسی ذات میں اپنا اظہار کرے ۔ کونی یا کائناتی حیات جیسی کوئی چیز نہیں ہے ، حیات کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک مرکز کی حامل ہو جسے ذہن کہتے ہیں ۔

تیسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کے وجود سے ہماری ذات کی نفی[55] لازم نہیں آتی ۔ ذات کا وجدان ہمیں اپنی ذات یا خودی کی مستقل حیثیت کا یقین بخشتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا وجدان ہمارے اس یقین کی تصدیق کرتا ہے ۔

ساری کائنات میں الیغوتیت[56] کا ایک صعودی[57] انداز نظر آتا ہے ۔ اس الیغوتیت کا شعور سب سے پہلے ہمیں اپنی ذات میں ہوتا ہے ، پھر اسما معروضی یعنی خارجی فطرت میں جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے اس کے بعد اس کا شعور ذاتِ باری تعالیٰ میں ہوتا ہے جو تمام حیات کے اصولِ نہائی[58] کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اقبال کا فلسفہ اس طرح الیغوتیت یا خودی کا فلسفہ ہے ان کے لیے تمام حقیقت کا محور الیغوتیت ہے ۔ اسی لیے اقبال کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے بہترین طریقہ یہ ہے کہ پہلے وجدان سے بحث کی جائے ، پھر ذات یعنی خودی سے ، اور اس کے بعد عالمِ مادی سے گذرتے ہوتے ذاتِ باری تعالیٰ تک پہنچنے کی کوشش کی جائے ۔

---

# حواشی

۱- یہ الفاظ ڈاکٹر سید ظفر الحسن کے ہیں جو انہوں نے اپنے صدارتی خطبے میں اس وقت استعمال کیے تھے جب ۱۹۲۹ء میں اقبال مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کے موضوع پر خطبات دے رہے تھے۔

۲- Speculative

۳- Concrete

۴- Ultimate Reality

۵- اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید از اقبال (انگریزی متن شائع کردہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس لندن ۱۹۳۴ء) ص۔۳۔ آگے بھی "تشکیل جدید" کے سب حوالے اسی ایڈیشن سے دیئے گئے ہیں۔

۶- The universal

۷- Ideas

۸- Becoming

۹- Idealists

۱۰- Cognition

۱۱- Illusion

۱۲- Pure understanding

۱۳- Reason

۱۴- مستقبل کی مابعد الطبیعیات کا مقدمہ از کانٹ (انگریزی)۔ ۱۴۷

۱۵- Experience

۱۶- A priori

۱۷- Empirical

۱۸- تشکیل جدید۔ ص۔ ۱۷۲

۱۹- Dogmatic

۲۰- تشکیل جدید ص۔ ۱۷۷

۲۱- Tangible and perceptible

۲۲- Immortality

۲۳- Bond of necessity

۲۴- Necessary and determined

۲۵- Freedom

۲۶- "اسرارِ خودی" کے انگریزی ترجمے کا مقدمہ ص۔ ۱۳

۲۷- Mystic

۲۸- Comprehension

۲۹- Relative

۳۰- Theoretical

۳۱- perception

۳۲- Qualitatively

۳۳- Feeling

۳۴- Subjectivism

۳۵- Cognitive

۳۶- Objective

۳۷- Apprehension

۳۸- Empiricists

۳۹- Rationalists

۴۰- Psychical States

۴۱- Vain phantom

۴۲- مقدمہ مابعد الطبیعیات (انگریزی) ص-۲۷

۴۳- Conceptional unity

۴۴- Void

۴۵- بالفاظ برگساں "True empiricism"

۴۶- Multiplicity

۴۷- Experiment

۴۸- Dynamic

۴۹- Conjecture

۵۰- Self-directing

۵۱- Energy

۵۲- Acts

۵۳- Development

۵۴- ڈاکٹر سید ظفر الحسن کے صدارتی خطبے سے اقتباس۔

۵۵- Obliteration

۵۶- Egohood

۵۷- Rising

۵۸- Ultimate Principle

---

## باب دوئم

# وجدان کا طریق

کانٹ نے اپنے مقدمے[1] میں یہ سوال اٹھایا تھا کہ :

" آیا ما بعد الطبیعیات ممکن ہے ؟ "

اور اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ اس منفی جواب کے لیے اس نے جو وجوہ پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو ہمارے علم سے مخصوص ہیں۔ ہمارا علم زمان و مکان سے متعین ہوتا ہے کیونکہ عالم دو لازمی اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات۔ اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذاتِ خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلۂ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے غلاف سے نکالنا ہوگا۔ اسی طرح اشیا کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا[2] کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں ہے۔ اگر زمانہ نہیں تو تغیر بھی نہیں۔ علاوہ ازیں کانٹ کے نزدیک زمان اور مکان معروضی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے صرف ہمارے شئون[3] یا ہماری جہتیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی[4] ہیں

اور موضوع[5] یعنی ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زمان و مکان موضوعی ہیں اور سب اشیا زمان و مکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر[6] ہیں اور اشیاء جیسی کہ وہ خود ہیں یا بالفاظ دیگر "شے کما ہی"[7] یا شے بذاتہ ہمیشہ ہماری گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعدالطبیعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی "شے کما ہی" کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔ کانٹ نے اسی لیے مابعدالطبیعی امور میں لیسپائی[8] یا علیحدگی کا مسلک اختیار کیا۔

اقبال اس خیال سے پورے طور پر متفق ہیں کہ زمان و مکان معروضی نہیں ہیں، ایسا کوئی موجود بالذات[9] خلا نہیں ہے جس میں اشیاء واقع ہیں اور نہ موجود بالذات زمان ہی ہے جو ایک خط کی طرح ہو جس پر ہم حرکت کرتے ہوں۔ اقبال کے نزدیک بھی کانٹ کی طرح، زمان و مکان موضوعی ہیں۔ لیکن جہاں کانٹ زمان و مکان کی موضوعیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہمارا سارا علم صرف مظاہر یعنی اشیاء بظاہر کا ہے یعنی اشیا جیسی کہ وہ ہمیں دکھائی دیتی ہیں، اقبال کانٹ سے اس بات پر اختلاف کرتے ہیں کہ "شے کما ہی" یعنی حقیقتِ شے کا علم ممکن نہیں ہے۔

"کانٹ کا نظریہ شے کے بارے میں جیسی کہ وہ دراصل ہے اور جیسی کہ وہ بظاہر نظر آتی ہے، خود مابعدالطبیعیات کے امکان سے متعلق سوال کی نوعیت کو بڑی حد تک متعین کر

دیتا ہے۔"[10]

جہاں تک تجربے کی عام سطح کا تعلق ہے کانٹ کا یہ خیال درست ہے کہ مابعد الطبیعیات ممکن نہیں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ:

"آیا تجربے کی عام سطح ہی وہ واحد سطح ہے جس سے علم حاصل ہو سکتا ہے۔"[11]

اقبال کے خیال میں یہ واحد سطح نہیں ہے، کیونکہ زمان و مکان کا مفہوم وجود[12] کے فرقِ مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان و مکان جامد، اٹل اور نہ بدلے جانے والے شئون یا جہات نہیں ہیں اگرچہ کانٹ انہیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا علم انھیں قوالب یا سانچوں میں ڈھلتا اور متعین ہوتا ہے"[13]۔ اقبال کے خیال میں یہ شئون یا جہات خود ہم سے برتر یا فروتر ہستیوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں[14] اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہو سکتا ہے جو زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو۔

پہلے مکان کو لیجئے۔ یہ ایک تحرکی مظہر[15] ہے۔[16] اس نتیجے تک پہنچانے والی ایک کوشش عراقی[17] نے بھی کی تھی۔ عراقی کے نزدیک مکان کی تین قسمیں ہیں یعنی مادی اجسام کا مکان، غیر مادی ہستیوں کا مکان اور باری تعالیٰ کا مکان۔ "مادی اجسام" کے مکان کو عراقی نے مزید تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ اول کثیف[18] اجسام کا مکان جن کے لیے جگہ گھیرنا لازم ہے، اس مکان میں حرکت کے لیے وقت کی ضرورت ہوتی ہے، اج

جگہ گھیرتے ہیں اور اپنی جگہ سے ہٹاتے جانے کی مزاحمت کرتے ہیں۔ ثانیاً لطیف اجزا کا مکان ہے مثلاً ہوا اور آواز کا۔ اس میں بھی اجسام اگرچہ ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں اور ان کی حرکت کا حساب بھی وقت ہی سے کیا جاتا ہے، لیکن ان میں اور کثیف اجسام کے وقت میں فرق ہے۔ جب تک ہم کسی نلکی سے اس کے اندر کی ہوا نکال نہیں لیتے اس میں دوسری ہوا داخل نہیں ہو سکتی۔ لیکن آواز کی موجوں کو دیکھیے تو ٹھوس اور کثیف اجسام کے وقت کے مقابلے میں ان کے وقت کی عملاً کوئی حقیقت نہیں۔ ثالثاً روشنی یا نور کا مکان ہے، سورج کی روشنی دنیا کے دور دراز گوشوں میں دیکھتے ہی دیکھتے فوراً پہنچ جاتی ہے اس طرح نور کی رفتار میں وقت تقریباً صفر تک گھٹ جاتا ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ نور کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے مختلف ہے جس کا ایک اور بڑا واضح ثبوت یہ ہے کہ چراغ کی روشنی کمرے کی ہوا کو ہٹائے بغیر ہر سمت میں پھیل جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نور کا مکان ہوا کے مکان سے لطیف تر ہے۔۔۔۔ لیکن اگرچہ فاصلے کا عنصر بالکلیہ غیر حاضر نہیں ہے۔ تاہم نور کے مکان میں باہمی مزاحمت کا کوئی امکان نہیں ہے، ایک چراغ کی روشنی اگرچہ کسی ایک خاص نقطے تک ہی پہنچتی ہے لیکن ایک ہی کمرے میں ایک سو چراغوں کی روشنیاں ایک دوسرے کو اپنی جگہ سے ہٹائے بغیر آپس میں مل جاتی ہیں۔"

اب غیر مادی ہستیوں کے مکان مثلاً فرشتوں کے مکان کی طرف

آ جیتے - یہ ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ فاصلے کا عنصر ان کے مکان سے بالکلیہ غیر حاضر نہیں ہے ، اگرچہ وہ بآسانی پتھر کی دیواروں سے گزر سکتے ہیں۔ لیکن حرکت یعنی نقل مکانی[۲۰] سے آزاد نہیں ہو سکتے ۔ البتہ انسانی روح مکان سے آزاد ہے ، وہ نہ تو حرکت میں ہے نہ سکون میں۔ آخراً اللہ تعالیٰ کا مکان تمام ابعاد سے منزہ ہے[۲۱] ، وہ تمام لامتناہیوں[۲۲] کا نقطۂ اتصال ہے ۔

لیکن اقبال کے خیال میں عراقی کا یہ مفروضہ غلط ہے کہ مکان ایک معطیہ[۲۳] چیز ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ عراقی ارسطو کے روایتی جامد و ثابت[۲۴] کائنات کے تصور کی طرف فطری جھکاؤ رکھتا تھا ۔ اقبال کے خیال میں کائنات حرکی اور ناشی[۲۵] یعنی نمو پذیر ہے ۔ کوئی مطلق مکان ایسا نہیں ہے جس میں سب اشیا واقع ہوں ۔ خود مکان کا تصور ہماری موضوعی ساخت[۲۶] پر منحصر ہے[۲۷] ۔ انسانوں کا مکان تین ابعاد میں ناپا جاتا ہے یعنی طول ، عرض اور عُمق ۔ لیکن ہمارے حواس اور ہماری نفسی قوتوں میں کمی یا اضافہ کر کے ہمارے ابعاد میں کمی یا اضافہ کرنا ممکن ہے ، مثلاً ایک گھونگے کو لیجیے ۔ وہ صرف حس[۲۸] کا حامل ہے :

"وہ ہمیشہ ناخوشگوار سے خوشگوار کی جانب ایک خط میں سفر کرتا ہے اور غالباً اس خط کے علاوہ اور کسی چیز کا شعور نہیں رکھتا اور نہ کسی شے کو محسوس کر سکتا ہے ۔ یہی خط اس کی کُل کائنات ہے ۔"[۲۹]

اس طرح گھونگا یک بُعدی ہستی ہے۔

"اپنے سارے جسم کا زور لگا کر وہ درخت کے تازہ پتے کے کنارے تک پہنچتا ہے لیکن اسے ایسا معلوم ہوتا ہوگا گویا پتا اس لمحے دائرہ زمان سے نکل کر خود اس کی طرف آرہا ہو۔"

اس کے لیے ساری کائنات، مستقبل اور ماضی یعنی زمان پر مشتمل ہے اب ظاہر ہے کہ ایک ایسا حیوان جو حس کے علاوہ ادراک کا بھی حامل ہو، وہ دنیا کو کسی یک بعدی ہستی کے مقابلے میں مختلف طور پر محسوس کرے گا۔ ایسا حیوان دنیا کو ایک سطح[۳۱] کے طور پر محسوس کرے گا۔ سوال کیا جاسکتا ہے کہ دنیا اُسے سطح کی طرح کیوں نظر آئے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا اُسے سطح کی طرح اس لیے نظر آئے گی کہ یہ ہمیں بھی اسی طرح نظر آتی ہے۔ ہم میں اور اس حیوان میں فرق یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ دنیا ایک سطح نہیں ہے درحالیکہ حیوان یہ نہیں جان سکتا۔[۳۲] وہ تو ہر چیز کو اسی طرح قبول کرلیتا ہے۔ جیسی وہ نظر آتی ہے اور پھر حیوان تین ابعاد کو ایک ساتھ ناپ نہیں سکتا۔ یہ اس واقعے سے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حیوان کوئی تعقلات[۳۳] نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر کسی مکعب کو تین سمتوں میں ناپنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک سمت میں ناپتے ہوتے دوسرے دو ابعاد کو بھی ذہن میں رکھا جاتے۔ یعنی انہیں یاد رکھا جاتے، لیکن انہیں ذہن میں صرف تعقلات کے طور پر رکھنا ممکن ہے۔[۳۴] اس لیے وہ حیوانات جو تعقلات نہیں رکھتے صرف دو بعدی ہوتے ہیں۔ ایسا حیوان تیسرے بُعد کا ادراک نہیں کرسکتا۔ تیسرے

بُعد کو وہ ہمیشہ محسوس تو کرتا ہے لیکن دیکھتا نہیں ہے۔[35] مثلاً وہ زاویوں اور خمیدہ سطحوں کا ادراک نہیں کر سکتا، یہ اس کے لیے حال میں واقع نہیں ہوتے۔ یہ مستقبل میں ہوتے ہیں۔ جب وہ خمیدہ سطح پر حرکت کرتا ہے تو اسے پتہ چلتا ہے کہ نئے خطوط نظر آتے ہیں اور پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ جو ہمارے لیے تیسرا بُعد ہے اس کے لیے وہ زمان میں ہے۔ لیکن آدمی کو بیک وقت تینوں ابعاد دیکھنے میں کوئی وقت نہیں لگتا۔ حیوان کے لیے جو چیز زمان ہے وہ آدمی کے لیے ایک منظرِ مکانی ہے۔[36]

اب یہ ظاہر ہو گیا ہوگا کہ ہمارا مکان ایک معروضی حقیقت نہیں ہے۔ بعض حیوانوں کا مکان یک لبعدی ہے، بعض کا دو لبعدی، اور ہمارا سہ لبعدی، یہ امر کہ تین سے کم بُعد ہو سکتے ہیں ہمیں اس امکان کی طرف لے جاتا ہے کہ تین سے زیادہ بُعد بھی ہو سکتے ہیں[37] لیکن یہ اس وقت ممکن ہوگا جب ہماری نفسی قوتوں میں جس نسبت سے اضافہ ہوتا ہے اسی نسبت سے ابعاد کی تعداد میں ناگزیر طور پر اضافہ ہوتا ہے۔

اب زمان کو لیجئے اس میں بھی مختلف قسموں کی گنجائش ہے۔ "جو ہستیوں کے فرقِ مراتب کے مطابق ہوتی ہیں۔" کثیف یعنی ٹھوس اجسام کا زمان، جیسا کہ عراقی بتاتا ہے، کچھ اس نوعیت کا ہے کہ:

"جب تک ایک دن نہیں گزر جاتا دوسرا دن نہیں آتا۔"[39]

لیکن غیر مادی ہستیوں کا زمان اگرچہ اپنی خاصیت میں مسلسل یعنی سلسلہ وار بھی ہوتا ہے تاہم کثیف اجسام کے زمان کا پورا ایک سال کسی

غیر مادی ہستی کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا[۴۱]۔ عراقی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا زمان حالِ محسوس[۴۲] ہے۔ وہ مرور[۴۳] یعنی تغیر[۴۴] اور تواتر[۴۵] کی خاصیت سے بالکل پاک ہے۔

"اللہ تعالیٰ کی بصارت تمام مرئیات کو اور اس کی سماعت تمام مسموعات کو ایک ناقابلِ تقسیم عملِ ادراک کی صورت میں دیکھ اور سُن لیتی ہے۔"[۴۶]

اس طرح اللہ تعالیٰ کا زمان ایک دائمی حال یعنی جاودانی آنِ موجودہ[۴۷] ہے۔ لہٰذا زمان ہستیوں کے فرقِ مراتب کے مطابق ہوتا ہے۔ اقبال اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ایک ہی ہستی کے تجربے کی مختلف سطحوں پر زمان کی تعبیر مختلف ہوتی ہے۔ ادراک کی سطح پر زمان ہمیں خالصتاً مکانی نظر آتا ہے، ہم اپنی حرکات کو "اب" اور "اب نہیں" کی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ دونوں اصطلاحیں عملاً "یہاں" اور "یہاں نہیں" کا مفہوم رکھتی ہیں۔ زمان ایک ایسا خط ہے جس کا کچھ حصہ ہم طے کر چکے ہیں، کچھ مستقبل میں طے کریں گے اور جس کے صرف تھوڑے سے حصے پر ہم "حال" میں تصرف رکھتے ہیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حال وجود ہی نہیں رکھتا، وہ تو ایک ایسا لمحہ ہے جو یا تو کسی قریبی مستقبل میں یا قریبی ماضی میں واقع ہے۔ لیکن اگر زمان کو ذات کی گہرائیوں سے مشاہدہ کیا جائے تو اپنی خاصیت کے اعتبار سے وہ قطعاً متسلسل یا سلسلہ وار نہیں ہے۔ اس میں ماضی، حال اور مستقبل باہم اس طرح گندھے رہتے ہیں کہ ایک وحدت تشکیل پاتی

ہے وہ برگساں کے الفاظ میں "استدام"[48] ہے جس میں تغیر تو ہے لیکن تواتر نہیں ہے۔[49]

چنانچہ زمان اور مکان، جنہیں کانٹ نے سارے تجربات کے سانچے[50] قرار دیا تھا اپنے مفہوم میں سکونی[51] اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے کے یا کمی کے ساتھ ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام "مکانی زمانی" تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ بے شک مابعد الطبیعیات ممکن نہیں ہے اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد اور آخری سطح قرار پاتے۔ لیکن اگر تجربے کی اگر ایسی سطحیں ممکن ہیں جو "زمانی مکانی" تعینات سے آزاد "حقیقت فی نفسہٖ"[52] کا انکشاف کرتی ہیں، تو پھر مابعد الطبیعیات بھی ممکن ہے۔

اب اقبال کا کہنا یہ ہے کہ تجربے کی عام سطح سے بلند تر بھی ایک سطح ہے جو وجدانی تجربے کی سطح ہے۔ وجدانی تجربہ ایک نادر تجربہ ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور بنیادی طور پر دوسرے تجربوں سے مختلف ہے جو نہ ادراک ہے نہ فکر۔ وجدان میں ہم فکر و ادراک کی حدود سے ماورا چلے جاتے ہیں۔ وجدان ہم پر ایک ایسی حقیقت منکشف کرتا ہے جو نہ تو ادراک کی گرفت میں آتی ہے اور نہ فکر کی اور جس کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں :-

(ا) وجدان، حقیقت کا حضوری یعنی بلاواسطہ تجربہ[53] ہے۔ اس تجربے

میں حقیقت فی نفسہٖ ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ حضوری یا بلا واسطہ تجربے کی حیثیت سے یہ ادراک سے مشابہ ہے۔ وجدانی تجربے میں حقیقتِ مطلقہ کا بلا واسطہ درک ہوتا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کا علم "بالکل اسی طرح ہوتا ہے جیسا کہ دوسری اشیاء کا۔" یہاں علم براہ راست ہے لہٰذا وجدان، فکر سے مختلف ہے کہ فکر کے ذریعے سے حاصل شدہ علم ہمیشہ بالواسطہ[۵۴] ہوتا ہے۔ فکر میں کسی معروض کا براہِ راست ادراک نہیں ہوتا۔ فکر کی مدد سے حاصل کردہ علم ہمیشہ استنباطی[۵۵] رہتا ہے۔ اس کے برعکس وجدان میں علم کا معروض براہِ راست اس طرح ادراک میں آتا ہے گویا سامنے رکھی ہوئی کوئی شے۔

"اللہ تعالیٰ کوئی ریاضیاتی وجود یا ایسے تعقلات کا نظام نہیں ہے جو باہم مربوط تو ہوں لیکن تجربے سے بے نیاز ہوں۔"[۵۶]

وہ ایک موجود فی الخارج[۵۷] معروضی ہستی ہے۔ وجدان، ادراک کی طرح ہے جو علم کے لیے معطیات[۵۸] فراہم کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا حضور[۵۹] براہِ راست قلب پر طاری ہوتا ہے اور اس کا فوراً بلا واسطہ ادراک کر لیا جاتا ہے چنانچہ بقول ابن عربی اللہ تعالیٰ ایک "وجودِ مدرک"[۶۰] ہے نہ کہ ایک تعقل[۶۱]۔ ہم اس کا اسی طرح مشاہدہ کر سکتے ہیں جیسے ان چیزوں کا جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں۔ لیکن اس بناء پر وجدان کو محض ادراک کا ہم پلہ نہیں سمجھنا چاہیے۔ وہ ادراک سے یوں مختلف ہے کہ ادراک میں حس کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے، کوئی ادراک بغیر حس کے ممکن نہیں ہے، ہمارے

سارے ادراکات اعضائے حس Sense Organs کی وجہ سے ممکن ہوتے ہیں، لیکن وجدان میں "کسی عضویاتی[۶۲] مفہوم میں حس کوئی کردار ادا نہیں کرتی"۔[۶۳] یہاں اعضائے حس کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ادراک صرف اجزاء کا ہو سکتا ہے جو حقیقت کو جزو "جزو" اپنی گرفت میں لاتا ہے۔ لہٰذا ہمارے ادراکی علم کی تکمیل کے لیے ہمیں دوسرے ادراکات کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اس کے باوجود بھی یہ علم ناتمام رہتا ہے۔ ادراک کُل کو گرفت میں نہیں لا سکتا لیکن وجدان کُل کو گرفت میں لے آتا ہے۔ وجدان میں حقیقتِ کلی کا براہِ راست درک ہوتا ہے۔

(۲) وجدان، قلب کی مخصوص صفت یا خاصیت ہے[۶۴]، یہ ذہن یا عقل کا خاصہ نہیں ہے۔ ذہن یا فکر صرف عالم مظاہر یعنی عالم مجاز[۶۵] کو یا بالفاظ دیگر حقیقت کے اس پہلو کو جو حسی ادراک میں منکشف ہوتا ہے اپنی گرفت میں لے سکتی ہے۔ اس کے برعکس قلب ہمیں حقیقت کے ایسے پہلو سے روشناس کراتا ہے جہاں حسی ادراک کی رسائی نہیں[۶۶]۔ علاوہ ازیں فکر ہمیشہ "معروضات یعنی اشیاء کے گرد گھومتی رہتی ہے"۔[۶۷] حقیقت کو معقولات[۶۸] یعنی ذہنی قوالب کے ذریعے گرفت میں لانا اس کا وظیفہ ہے۔ لیکن یہ معقولات خود ہمارے آفریدہ ہیں، یہ ان لیبلوں کی مانند ہیں جو ہم چیزوں پر چسپاں کرتے ہیں جن کو اصلاً اشیاء سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چنانچہ اشیاء فکر کے قالب میں ڈھل کر ہمارے لیے ویسی نہیں رہتیں جیسی وہ بذاتِ خود ہیں بلکہ ایسی ہو جاتی ہیں جیسی وہ ہمارے تعلق سے نظر آتی ہیں۔ اس لیے وہ

ہمارا علم جو فکر سے حاصل کیا جاتا ہے اضافی[۶۹] ہوتا ہے۔ نتیجتہً ایسا علم ہمیشہ مجازی یعنی مظاہر کا ہوتا ہے۔ لیکن وجدان کے ذریعے جو ایک کیفیتِ قلبی ہے ہم اپنی ذات سے ماورا ہو کر حقیقتِ مطلقہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ ہم اشیا کا علم قلب کے ذریعے یعنی اشیا میں خود جاگزیں ہو کر حاصل کر سکتے ہیں۔ وجدان کا عمل یہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف احساس[۷۰] کے واسطے سے ممکن ہے۔ یہ احساسی تجربہ ایک نادر احساس ہے جس میں کُل اسی طرح منکشف ہوتا ہے گویا کہ وہ ادراک میں آیا ہو۔ باعتبارِ احساس، وجدان ایک اور لحاظ سے فکر سے مختلف ہے۔ وہ علم جو فکر کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے بنیادی طور پر ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے کیونکہ فکر اپنے معروضات کو تعقلات یا کلیات کے واسطے سے گرفت میں لاتی ہے۔ جو الفاظ میں ظاہر کیے جاتے ہیں اور سب کی ملک بن سکتے ہیں۔ لیکن وجدان بنیادی طور پر ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے کیونکہ وہ احساس ہے اور احساس کو دوسروں تک نہیں پہنچایا جا سکتا[۷۱] کہ وہ غایت درجہ شخصی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیانہ تجربے یعنی روحانی مشاہدے کو صحیح صحیح مافیہ[۷۲] الفاظ میں ادا نہیں کیا جا سکتا کہ دوسروں کی دسترس میں آجائے۔ یہاں زبان ہمارا ساتھ نہیں دیتی۔ وجدان الفاظ و تعقلات اور معقولات کے اندر نہیں سما سکتا۔ صوفیانہ تجربہ چونکہ ایک احساسی امر ہے۔ اس بنا پر یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ صوفی اپنے مخصوص تجربے میں خود اپنی داخلیت یا موضوعیت کے دھندلکے میں ڈوب جاتا ہے۔ یہ درست نہیں، بلکہ اس کا تجربہ ایک "وقوفی مافیہ" رکھتا ہے اور ہمارے

دوسرے عام تجربات یعنی عام مشاہدات کی طرح معروضی ہوتا ہے۔

"یہ احساس ایک معروض کے شعور پر ختم ہوتا ہے اور کوئی احساس
اس قدر اندھا نہیں ہوتا کہ خود اپنے معروض کا کوئی تصور نہ
رکھتا ہو۔"[۳]

صوفیانہ تجربے کا معروض حقیقی اور وجودی[۴] یعنی درحقیقت موجود
ہوتا ہے۔

(۳) وجدان کی ایک اور صفت اس کی ناقابلِ تجزیہ کلیت ہے۔[۵] اس
میں کُل حقیقت ایک ناقابلِ تقسیم وحدت نظر آتی ہے حتیٰ کہ تجربے کا
موضوع یعنی صاحبِ تجربہ خود بھی اس وحدت میں "غرق ہو جاتا ہے۔"[۶] اس
تجربے میں ذات اور غیرِ ذات کے امتیاز کا کوئی امکان نہیں، صوفی خود اپنی
ذات سے غافل ہو جاتا ہے، وہ اپنے آپ کو مٹا دیتا ہے، وہ اب اپنا وجود ہی
نہیں رکھتا، وہ خود اپنے معروض کے علاوہ اور کچھ نہیں رہ جاتا۔ حقیقت اس
پر "واحد کُل" کے طور پر منکشف ہوتی ہے جو ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ تجزیہ ہے۔
تجربے کی عام سطح پر یہ صورتِ حال نہیں ہوتی۔ تجربے کی عام سطح کو صاف
طور پر موضوع اور معروض میں تحلیل کیا جا سکتا ہے۔ نیز معروض مختلف حسی
"مہیجات" میں تقسیم ہو جاتا ہے، مثلاً تجربے کے لاتعداد معطیات میز کے
واحد مشاہدے میں ضم ہو جاتے ہیں اور ان معطیات کے ذخیرے سے میں
انہیں چن لیتا ہوں جو زمان و مکان کے ایک خاص نظم میں مرتب ہو جاتے
ہیں اور انہیں میز کی نسبت سے ہموار کر لیتا ہوں۔ لیکن وجدان کے عمل میں یہ

ممکن نہیں ہے۔ اس صورت میں حقیقت ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت کے طور پر منکشف ہوتی ہے۔

(۴) علاوہ ازیں، وجدان میں یہ "ناقابلِ تجزیہ وحدت" ایک یکتا ذات کے طور پر منکشف ہوتی ہے"۔ وہ اپنے آپ کو ایک شخص کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ یہ "یکتا ذات" ہماری اپنی ذات سے ماورا ہوتی ہے۔ وہ ایک ایسی چیز کی طرح ہے جو ہمارے سامنے ہے اور ہمیشہ ہم سے پرے ہے۔ لیکن یہ بات استبعادی[۷۹] معلوم ہوگی کہ صوفی اس ذات سے قریب ترین ربط رکھتا ہے۔ اگرچہ وہ ماورا ہے تاہم ہمہ گیر[۸۰] یعنی محیطِ کل ہے، کیونکہ تجربے کے عمل میں صوفی اس کے ساتھ مکمل وحدت کا شعور رکھتا ہے۔ اس کی اپنی ذات اس ہمہ گیر وحدت میں غرق ہو جاتی ہے اور موضوع و معروض کا عام فرق محو ہو جاتا ہے اس کے باوجود جو کچھ براہِ راست ادراک میں آتا ہے وہ ایک ذات ہے، ایک شخص ہے۔ لیکن ہر ذات ذہن کی حامل ہوتی ہے۔ تاہم اللہ تعالیٰ کے ذہن کو ہم اپنے دائرہ فہم میں نہیں لا سکتے۔ لہٰذا وہ ہمیشہ ہم سے "ماورا"[۸۱] رہتا ہے، "وراء الورا"[۸۲] رہتا ہے۔ تاہم یہ اللہ تعالیٰ کا ذہن بطور ایک ذات یا خودی کے ہے جس کا صوفی وجدانی ادراک کرتا ہے۔ اس کی تصدیق جوابی عمل[۸۳] سے ہوتی ہے۔ کیونکہ بلاشبہ جوابی عمل ایک باشعور ذات کی موجودگی کا معیار ہے"۔[۸۴]

(۵) وجدان چونکہ حقیقت کو بطورِ کُل درک کرتا ہے، اس لیے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ "سلسلہ وار زبان" غیر حقیقی ہے۔ صوفی حقیقت

سے سرسری نہیں گزرتا، وہ حقیقت کے پہلوؤں کو الگ الگ کر کے اور جزوی طور پر نہیں دیکھتا بلکہ اسے بطورِ کُل وجدان کے ایک لمحے میں گرفت کر لیتا ہے۔ وہ "سرمدیت" یعنی ازل سے ابد تک کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ چنانچہ زمان میں تسلسل[۹۵] یا تواتر اس کے لیے کوئی وجود نہیں رکھتا، وہ غیر حقیقی ہے۔

یوں تو برگساں بھی وجدان کا حامی ہے لیکن اس کے لیے وجدان بنیادی طور پر "ذہنی ہم خیالی یا ہمدردی[۹۶]" ہے لیکن ہم خیالی یا ہمدردی اپنے قطعی معنی میں وجدان نہیں ہے۔ وہ وجدان تک پہنچنے میں ہماری مدد ضرور کرتی ہے لیکن خود وجدان نہیں ہے۔ وجدان، حقیقت کا "براہِ راست ادراک" ہے۔ اور ادراک مشتمل ہوتا ہے ادراک کرنے والے یعنی مدرک اور شے مدرک پر۔ ہمدردیِ محض میں ادراک کرنے والے کی نفی کا رجحان غالب ہوتا ہے۔ کسی شے کا معروضی علم حاصل کرنے کے لیے، بقولِ برگساں، ہمیں اپنے آپ کو تمام یادداشتوں سے پاک کرنا ہوگا، لیکن اس کا مطلب انجامِ کار ذات کی مکمل نفی کے مترادف ہوگا۔ کیونکہ ذات یادوں کی شیرازہ بندی سے عبارت ہے۔ جب میں کسی مقام یا شخص کو شناخت کرتا ہوں تو اس سے یہی مراد ہوتی ہے کہ میں اسے اپنے ہی ماضی کے تجربے سے منسوب کرتا ہوں۔ نہ کہ کسی دوسرے الیغو یعنی ذات کے تجربات سے۔[۹۷] ہماری ذہنی حالتوں[۹۸] کا یہی منفرد باہمی ربط ہے جسے ہم لفظ "میں" سے ظاہر کرتے ہیں۔ اسی بنیادی وحدت

اور کثرت[۸۹] یا گونا گونی سے ایلنو عبارت ہے۔ اقبال کے خیال میں برگساں وجدان کی صرف بیرونی سطح تک ہی پہنچا۔ وہ وجدان کی اصل ماہیت کو نہ سمجھ سکا۔[۹۰]

لیکن اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ وجدان سے مطابقت رکھنے والی کوئی معروضی حقیقت نہیں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے وجدان کے بارے میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے، نیز یہ کہ حواس سے حاصل ہونے والا علم ہی علم کی وہ واحد قسم ہے جو ہم حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، تجربے کی عام سطح کے علاوہ بھی حقیقت کو جاننے کے اور طریقے ہیں۔ یقیناً خود اپنی ذات کا وجدان ہمیں وہ نقطۂ انحراف فراہم کرتا ہے جو ہمیں عام طریقۂ علم سے الگ لے جاتا ہے۔ بذریعۂ وجدان، ذات کا براہِ راست ادراک عام معنی میں ناقابلِ فہم ہے لیکن اس بنا پر اسے مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ یہی بات اللہ تعالیٰ کے وجدان کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ ہر ملک اور زمانے میں ماہرینِ مذہب نے اس امر کی شہادت دی ہے کہ ہمارے عام شعور کے ساتھ شعور کی دیگر امکانی صورتیں[۹۱] بھی پائی جاتی ہیں اور شعور کی یہ صورتیں زندگی بخش اور علم بخش تجربات کے امکانات روشن کرتی ہیں۔ صوفی کو یقین ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے صوفیانہ تجربے یا مشاہدے کا ایک ناقابلِ تردید واقعہ ہے، وہ اللہ تعالیٰ کا براہِ راست ادراک کرتا ہے۔ اس بارے میں اسے نہ کوئی شک ہوتا ہے نہ ابہام۔ اور وجدان کا یہ راستہ سب کے لیے کھلا ہے۔ ایک دہریہ بھی اللہ تعالیٰ کا وجدان حاصل کر سکتا

ہے بشرطیکہ وہ اس کے لیے وہ زحمت اٹھائے جو ناگزیر ہے۔

نیز یہ کوئی اعتراض نہیں کہ "وجدان" عضوی لحاظ سے معین ہوتا ہے[۹۲]۔ یعنی وجدانی تجربے کی صلاحیت کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ انسان ایک خاص قسم کے مزاج اور موڈ کا حامل ہو جو کچھ زیادہ صحت مند نہ ہو کیونکہ صوفی کا تجربہ ایک غیر منظم[۹۳] دماغ کی پیداوار ہوتا ہے، ایک غیر منظم دماغ جو خللِ اعصاب یا ویسے ہی کسی اور مرض میں مبتلا ہوتا ہے، اس دماغ کے مقابلے میں جو مکمل طبعی[۹۴] حالت میں ہو، وجدانات کو قبول کرنے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ ایک نفسیاتی مریض یعنی وارفتہ نفس[۹۵] شخص بآسانی اپنے لیے صوفیانہ وجدان کے امکان کا مدعی ہو سکتا ہے۔ وہی "کسی پیکر موہوم کو نام اور مقام سے منسوب کر سکتا ہے"۔۔۔۔ لیکن یہاں یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا تمام ذہنی حالتیں عضوی لحاظ سے معین نہیں ہوتیں؟

"سائنسی ذہن بھی عضوی لحاظ سے اتنا ہی معین ہوتا ہے جتنا کہ مذہبی ذہن۔"[۹۶]

کیونکہ بعض خاص قسم کے تجربوں کے لیے خاص قسم کا مزاج ضروری ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہنے سے کہ مذہبی تجربات خللِ اعصاب کا نتیجہ ہوتے ہیں اور فاسد[۹۷] ہوتے ہیں، یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ یہ تجربات کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتے۔ اول تو وہ ان معنوں میں فاسد نہیں ہوتے بلکہ پورے طور پر طبعی حالت کے حامل ہوتے ہیں کہ وہ معروضی حقیقت کو منکشف کرتے ہیں اور ایک "وقوفی مافیہ" رکھتے ہیں۔ وہ محض التباسات[۹۸] نہیں ہوتے، ثانیاً یہ تجربات

فاسد اور خللِ اعصاب کا نتیجہ ہی کیوں نہ ہوں صداقت کے تجربات ہوتے ہیں
یہی سبب ہے کہ ایسا تجربہ، صاحبِ تجربہ کی شخصیت کو بدل دینے کی ناقابلِ
تغیر قوت رکھتا ہے۔ اس میں

"ایغو کی قوتوں کو مرتکز کرنے اور اس طرح سے اسے ایک
نئی شخصیت عطا کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔"۹۹

وہ صاحبِ تجربہ کے لیے تکمیل اور روحانی نشو و نما کے پوشیدہ امکانات
کھول دیتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ پیغمبر کے معاملے میں یہ نام نہاد خللِ اعصاب
اسے اپنی شخصیت کو اجاگر کرنے کی قوت ہی نہیں بخشتا بلکہ اپنے اردگرد کی
ساری دنیا کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیتا ہے۔ وہ اپنے باطنی تجربات
کی روشنی میں دنیا کو ناقص اور پسماندہ پاتا ہے اور اپنے روحانی تجربے کے
مطابق بنی نوعِ انسان کی زندگی کو ایک نیا ولولہ بخشتا اور ان کے کردار کو
سنوارتا ہے۔ کیا یہ سب محض واہمہ ہے؟ نہیں۔ محض ایک وہمی تخیل
بنی نوعِ انسان کی تقدیروں کو بدلنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پیغمبر بھی وہم و
گمان کا شکار ہوتا ہے لیکن وہ کھرے کو کھوٹے سے الگ کر دیتا ہے۔۱۰۰ وہ
یہ فیصلہ "امرِ ربّی" کی روشنی میں کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا تجربہ لاکھوں
کے قلوب کو گرما دیتا ہے۔ انسانیت نے ہمیشہ اپنا سر مذہب کے آستانے
پر جھکایا ہے اور صرف یہیں اسے سکون اور طمانیتِ خاطر نصیب ہوتی ہے
بنی نوعِ انسان کی ساری تاریخ اس امر کی گواہ ہے۔ مذہب کوئی احمقانہ واہمہ
نہیں ہے بلکہ "اقدار کے مطلق اصول کو گرفت میں لینے کی ایک سوچی سمجھی

کوشش ہے۔"[۱۰۲] یہی وجہ ہے کہ مذہب کو اقدار کی درجہ بندی میں ہمیشہ سب سے بلند مقام دیا گیا ہے۔ یوں بھی نفسیات کو یہ کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ صوفیانہ تجربے کو فاسد کہے جبکہ نفسیات نے ابھی تک صوفیانہ شعور کے متعلق کوئی تحقیق نہیں کی ہے۔ اس نے ابھی تک کسی نابغہ[۱۰۳] کی نفسیات کا جائزہ بھی نہیں لیا ہے۔ نابغہ کا تجربہ بھی گو کاملاً طبعی ہوتا ہے تاہم ماہر نفسیات کو خللِ اعصاب کا نتیجہ یا تجربۂ فاسد نظر آسکتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ نفسیات نے ابھی تک نام نہاد عام تجربے سے ہٹ کر تجربات کی دوسری سطحوں کے امکانات کو قبول نہیں کیا ہے۔ ایسی سطحیں اپنے دائرہ عمل میں بالکل معقول اور متین و مستقیم ہو سکتی ہیں اور عام یعنی طبعی سے مختلف عضوی حالتوں سے متعین ہو سکتی ہے۔ عام یعنی طبعی سطح سے مختلف ہر عضوی حالت لازماً فاسد اور اعصابی خلل کا نتیجہ نہیں ہوتی"[۱۰۴] اگر ہمیں عام تجربے سے ماورا کوئی اور توقع ہو تو پھر ہمیں

"اس امر کا سامنا بڑی جرآت مندی کے ساتھ کرنا چاہئیے خواہ اس سے ہماری عام طرزِ فکر و اندازِ حیات میں کسی قسم کا خلل یا ردوبدل ہی واقع ہو جائے"[۱۰۵]

بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ مذہب ہماری دبی ہوئی خواہشات اور ہیجانات کا اظہار ہے[۱۰۶]۔ ماہرینِ تحلیلِ نفسی کہتے ہیں کہ انسان اپنے ماحول سے کبھی مطمئن نہیں ہو سکتا، وہ اس سے ناآسودہ ہی رہتا ہے۔ یہ ناآسودگی کچھ تو اس کی شعلہ فشاں روح کی وجہ سے ہے جو ہمیشہ اسے نئی امیدوں اور آرزوؤں

کے لیے برانگیختہ کرتی رہتی ہے اور کچھ ان ناقابلِ عبور مشکلات اور محالات کی وجہ سے جن میں وہ گھِرا رہتا ہے۔ وہ اپنی فطرتِ کاملہ کی آسودگی کا لُطف اُٹھانے سے قاصر رہتا ہے۔ وہ صرف اپنی چند خواہشات سے لُطف اندوز ہوتا ہے اور وہ بھی دوسروں کے استخفاف[۱۰۷] کے بل پر۔ نظر انداز کیے ہوئے ہیجانات اس کے تحت الشعور میں خوابیدہ ہیں تاکہ کسی لمحے بھی شعور میں اُبھر سکیں۔ خواب ا[illegible]سانی خلل اور ایسے ہی دوسرے اشغال ہیں ان مسترد شدہ ہیجانات کو اپنی تسکین کا موقع ملتا ہے۔

"مذہب صرف ایک افسانہ ہے جو اِنہیں مسترد شدہ ہیجانات نے گھڑا ہے تاکہ بے قید پروازِ خیال کو ایک پرستان میسر آسکے۔"[۱۰۸]

اس طرح مذہب، اصل میں اس خوفناک سخت و سنگین حقیقت سے فرار کا ایک راستہ ہے جس میں آدمی گھِرا ہوا ہے۔ انسان ایسے افسانے تراش لیتا ہے تاکہ اپنے وجود کو قابلِ برداشت اور زندگی کو بسر کرنے کے لائق بنالے۔ مذہب بھی ایسا ہی ایک افسانہ ہے جو اس کے زخموں پر مرہم رکھتا ہے اس کی کوششوں کو مہمیز کرتا اور اسے اپنے ماحول کی تمام خرابیوں پر غالب آنے کی اُمّید دلاتا ہے۔ لیکن اب (بقول اقبال) پہلا سوال یہ ہے کہ ذہن میں ایک "لاشعور منطقی" کا تسلیم کرنا ایک بے دلیل مفروضہ[۱۰۹] دعویٰ نہیں ہے"؟ انسان کے طبعی یا عام نفس کے پیچھے کوئی کباڑ خانہ نہیں ہے جہاں پراگندہ ہیجانات منتظر رہتے ہوں۔ بلکہ پراگندہ ہیجانات کا شعور میں اُبھرنا یہ ثابت کرتا ہے کہ حقیقت کی جوابی عمل کی دوسری راہیں بھی ہیں جو ہمارے ان مروجہ طریقوں کے علاوہ ہیں، جن کے

ہم عادی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ لاشعور کی حقیقت کو اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی صوفیانہ تجربے کا لاشعور سے علی طور پر "متعین ہونا اور اس بنا پر موضوعی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ صوفی پورے طور پر آگاہ ہوتا ہے کہ وہ ایک معروضی حقیقت کے روبرو ہے جس کا شعوری طور پر ادراک کرتا ہے اور جس کی والہانہ پرستش کرتا ہے۔ صوفی کا تجربہ سائنس دان کے تجربے کی طرح ایک" مقرون یعنی موجود فی الخارج تجربہ" ہوتا ہے جہاں وہم وگمان کا کوئی گزر نہیں ہوتا۔ سچ تو یہ ہے کہ مذہب کے ساتھ انصاف کرتے ہوئے یہ کہنا چاہیئے کہ مذہب نے سائنس سے بہت پہلے مقرون تجربے کی ضرورت پر زور دیا"۔ تیسری بات یہ ہے کہ اگرچہ بعض مذاہب ایسے ہو سکتے ہیں جو زندگی کے تلخ حقائق سے فرار کے راستے سجھاتے ہیں لیکن یہ بات ہر مذہب کے لیے درست نہیں ہے، مثلاً اسلام ہمیں زندگی کے مصائب اور مایوسیوں کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی تلقین کرتا ہے نہ کہ ان سے فرار کی۔

فرائڈ اور آگے جاتا ہے اور ہماری تمام خواہشات کو جنسی ہیجان سے منسوب کرتا ہے۔ اس کے خیال میں چونکہ یہی بنیادی محرک ہے۔ لہٰذا ہماری تمام تمنائیں جنسی ہیجان ہی کی شکلیں ہیں۔ مذہب بھی اس ہیجان کی کارستانی کے سوا اور کچھ نہیں۔ جب ماحول جنسی ہیجان کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے تو جنسی ہیجان لاشعور میں چلا جاتا ہے جہاں ایک مخفی قوت کی حیثیت سے دبا رہتا ہے جو بہر حال اپنا اظہار، عبادت اور پرستش کی مختلف صورتوں میں کرتا ہے۔ اس سے انسان کو جنسی ہیجان کی جزوی اور بالواسطہ تکمیل کا موقع

ملتا ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہبی شعور جنسی شعور سے بالکل مختلف ہوتا ہے بلکہ دونوں اکثر ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں۔ مذہب، نفسِ انسانی پر پابندیاں عائد کرتا ہے اور جنسی ہیجانات کی روک تھام کرتا ہے، لیکن اس بناء پر یہ نہیں سمجھنا چاہیئے، جیسا کہ یونگ نے غلطی سے سمجھا ہے، کہ مذہب، شہوت[۱۱۳] کی سرگرمیوں پر اخلاقی پابندی عائد کرنے کا محض ایک حیاتیاتی طریقہ ہے۔ یونگ کے مطابق مذہب کا مقصد انسانی معاشرے کے گرد اخلاقی نوعیت کے حصار قائم کرنا ہے تاکہ معاشرے کو ایغو کی بے لگام جبلتوں سے محفوظ کیا جائے۔ لیکن مذہب محض اخلاقیات سے بڑھ کر اور بھی کچھ ہے۔ اس کا مقصد ایغو کا ارتقا ہے۔ اور اس ارتقا کی تلاش موجود عرصہ حیات سے بہت آگے کی جانی چاہیئے۔ اخلاقیات اور ضبطِ نفس یقیناً ہماری تمنائے ارتقا میں معاون ثابت ہوتے ہیں لیکن وہ ایغو کے ارتقا میں محض ابتدائی منازل ہیں[۱۱۴]۔ مذہب کی روح استکمال کی تمنا[۱۱۵] نہیں بلکہ حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست تعلق کی تمنا ہے، مذہب، جیسا کہ میتھو آرنلڈ نے سمجھا ہے، صرف "جذبات بھرے اخلاق"[۱۱۶] کا نام نہیں ہے۔ وہ اس سے کہیں زیادہ ہے۔ اس کا مقصد تمام زندگی اور وجود کے اساسی سرچشمے سے قریبی ربط حاصل کرنا ہے۔ یہ تمنا عبادت اور پرستش میں اپنا اظہار کرتی ہے[۱۱۷]۔ وجدان کے عمل میں صوفی بھی استکمال کا تمنائی نہیں ہوتا بلکہ اس کی یہی آرزو ہوتی ہے کہ وہ حقیقتِ مطلقہ سے ہمیشہ گہری دوستی رکھے[۱۱۸]۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ بعض صوفیا اس تجربے کے دوران میں اخلاقی ضابطوں کو ان کے رسوم ظاہری سمیت مسترد کر دیتے ہیں[۱۱۹]۔

مذہب صرف عقائد اور نظریات کا ایک ضابطہ اور اس لحاظ سے ادعاتی، اخلاقیات کا نام نہیں ہے۔ تمام اچھے مذاہب "اقدار کے اصولِ مطلق کو گرفت میں لینے کی دانستہ جہد" ہوتے ہیں"[۱]۔ تمام مذاہب ہم میں فوق الحواس اور وراء الوراحقیقتِ مطلقہ کا شعور بیدار کرتے ہیں۔ قرآنِ مجید کا اصل مقصد آدمی میں، اللہ تعالیٰ اور کائنات کے ساتھ اس کے بوقلموں تعلقات وروابط کے برتر شعور کو بیدار کرنا ہے"[۱]۔ اور آدمی کے لیے اس نور افشاں شعور کا مقصدِ نہائی اسے اپنے طور پر حقیقتِ حقہ کو دریافت کرنے میں مدد دیتا ہے۔ مذہبی زندگی کو تین منزلوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایمان، فکر اور اکتشاف یا عرفان"[۲]۔ پہلی منزل میں ہم بلا کسی شک اور شبہے کے جو کچھ ہم سے کہا جاتا ہے اسے بطور عقیدہ یا اصول یا حکم کے تسلیم کر لیتے ہیں۔ دوسری منزل میں ہم عقلی طور پر اسے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں جس پر یقین کرنے کو کہا گیا ہے۔ گویا ہم اپنے ایمان کی ایک مابعد الطبیعیات بناتے ہیں۔ تیسری منزل میں ہم حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست تعلق پیدا کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اس منزل میں ہم اپنے طور پر تمام قانون اور وجود کے سرچشمے کو خود دریافت کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ ہم خود حقیقتِ مطلقہ کا تجربہ (یعنی مشاہدہ) کرنے کے آرزومند ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ "صوفیانہ تجربہ جو باعتبارِ نوعیت یعنی کیفاً"[۱۳] انبیاء کے تجربے (یعنی احوال و واردات) سے مختلف نہیں ہوتا، اب ایک اہم واقعے کے طور پر معدوم ہو گیا ہے"[۱۴]۔ براہِ راست تجربہ تو ساری مذہبی زندگی کا حقیقی مقصد ہے۔ مذہبی اصول و عقائد پہلی منزل میں ہمیں ایک بوجھ

محسوس ہوتے ہیں لیکن ان کی حقیقی معنویت تیسری منزل میں براہِ راست منکشف ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ خارج سے عائد کردہ نہیں رہتے بلکہ پتہ چلتا ہے کہ وہ اس ہستی کی رویت میں ممد و معاون ہیں جو تمام قانون اور وجود کا سرچشمہ ہے۔ اس طرح مذہب بنیادی طور پر انکشاف اور تجربے (یعنی مشاہدے) کا عمل ہے۔

لیکن اب یہ سوال اُٹھایا جا سکتا ہے کہ مذہبی تجربہ خالصتاً شخصی اور ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے۔ صوفی کو جو تجربہ ہوتا ہے وہ ہمیشہ اس کا اپنا ہی رہتا ہے، وہ ایسا نہیں ہوتا کہ تعقلات میں دوسروں تک پہنچایا جا سکے۔ اس لیے وہ علمِ عامہ کا سرچشمہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اقبال کی رائے میں اس طرح وجدان ایک علم بخش تجربے کی حیثیت سے باطل نہیں قرار پاتا۔ جو علم، وجدان سے حاصل ہوتا ہے وہ ناقابلِ ابلاغ ہوتے ہوتے بھی بہر حال علم ہے، اور حقیقتِ مطلقہ کا براہِ راست علم۔ مذہبی تجربے کے ناقابلِ ابلاغ ہونے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مذہبی آدمی کی سعی و جستجو بے سود ہے"[۱۲۶]

علاوہ ازیں اس تجربے کا ناقابلِ ابلاغ ہونا کوئی وزنی اعتراض نہیں ہے۔ یوں دیکھئے تو ہم خود اپنی ذات کا تجربہ دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے۔ پھر بھی ہم اس تجربے کے حامل ہوتے ہیں جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ ہماری ذات موجود اور حقیقی ہے۔ یہ بات کہ صوفیانہ تجربہ ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے اس بنیادی صداقت کو ظاہر کرتی ہے کہ ایغو کی اساسی ماہیت نادر و یکتا ہے اور اس کے احساسات اور تجربات کی بوقلمونی نہایت ہی مخصوص نوعیت رکھتی ہے۔ کوئی چیز جو نادر و یکتا ہو عام تعقلات میں قابلِ ابلاغ نہیں ہوتی۔ اور

پھر ہم تعقلات کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو اس قدر مقدس کیوں قرار دیں؟ تعقّلات تو ہمارے روزمرہ تجربات کے بھی پورے طور پر آئینہ دار نہیں ہوتے جیسا کہ برگساں بتاتا ہے کہ

"تعقلات علامتیں ہیں جو ان اشیاء کا بدل بن جاتی ہیں جن کے لیے وہ بطور علامت استعمال ہوتی ہیں، یہ عمل ہم سے کسی کوشش کا تقاضا نہیں کرتا۔ اگر ان کا بدقتِ نظر جائزہ لیا جائے تو ہر تعقل اشیاء کے صرف اسی پہلو کو محفوظ رکھتا ہے جو اس شے میں اور دوسری اشیاء میں مشترک ہوتا ہے۔"[۱۲۷]

وہ کبھی ہمیں کسی چیز کی انفرادی ماہیت سے آشنا نہیں کرتا۔ جو علم تعقلات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے وہ صرف اضافات اور مشابہات پر مشتمل ہوتا ہے، شے بذاتہ یا شے کماہی کا نہیں ہوتا۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ صوفیہ کے تجربات ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں مثلاً ایک صوفی اِلٰہیت[۱۲۸] یعنی شخصی خدا کے وجود کا اثبات کرتا ہے تو دوسرا ہمہ اِلٰہیت[۱۲۹] یعنی وحدت وجود کا۔ اور یہ اختلافات ثابت کرتے ہیں کہ ان کے تجربات معروضی نہیں ہوتے بلکہ صرف ان کے واہمے کی تخلیق ہوتے ہیں۔ یہ تو ایک امر واقع ہے کہ مختلف صوفیوں کے تجربات میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن یہ واقعہ صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ صوفی کے لیے گوناگوں تجربات کے امکانات موجود ہیں۔ اور تجربات، درجات کے حامل ہوتے ہیں۔ آخری تجربہ وہ منزل نہیں ہے جہاں صوفی اپنے آپ کو محبوب کی ذات میں فنا کر دیتا ہے۔

اور سمندر میں قطرے کی مانند مل جاتا ہے بلکہ وہ منزل ہے جہاں اس کی شخصیت اور بھی زیادہ محکم اور عمل پذیر ہوئی ہے۔

"ایغو کی جستجو کا مقصود انفرادیت کی حدود سے آزادی نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس اس کا مقصود انفرادیت کی زیادہ قطعی تصریح ہے۔"[۱۳۰]

یہ حصول تدریجی اور یہ تجربہ معروضی ہوتا ہے۔

---

# حواشی

۱- مستقبل کی مابعد الطبیعیات کا مقدمہ "

۲- Presuppose

۳- Modes

۴- Subjective

۵- Subject

۶- Phenomena

۷- Noumena

۸- Withdrawal

۹- Self-existing

۱۰- تشکیل جدید ص ۱۷۲

۱۱- تشکیل جدید۔ ص ۱۷۲

۱۲- Being

۱۳- تشکیل جدید۔ ص ۱۷۳

۱۴- تشکیل جدید۔ ص ۱۳۰

۱۵- Dynamic appearance

۱۶- تشکیل جدید۔ ص ۱۹۰

۱۷- عراقی فارسی کا مشہور صوفی شاعر ہے۔

۱۸- Gross bodies

۱۹- تشکیل جدید ۔ ص ۱۲۹، ۱۳۰

۲۰- Motion

۲۱- تشکیل جدید ۔ ص ۱۳۰

۲۲- Infinites

۲۳- Given

۲۴- Fixed

۲۵- Growing

۲۶- Subjective constitution

۲۷- اس نکتے پر اقبال روسی مفکر او سپنسکی کے خیالات سے متفق معلوم ہوتے ہیں ۔ اس خیال کی وضاحت کے لیے میں نے اوسپنسکی کے ان دلائل کا خلاصہ دے دیا ہے جو اس نے اپنی تصنیف ٹرشیم آرگینم Tertium Organum میں پیش کیے ہیں ۔

۲۸- Sensation

۲۹- ٹرشیم ۔ ص ۱۰۶

۳۰- ٹرشیم ۔ ص ۱۰۷

۳۱- Surface

۳۲- ٹرشیم ۔ ص ۱۰۱

۳۳- Concepts

۳۴- ٹرشیم ۔ ص ۱۰۲

۳۵- ٹرشیم ۔ ص ۱۰۴

۳۶- Spatial phenomenon

۳۷- اقبال ، اوسپنسکی کے اس خیال سے تو متفق معلوم ہوتے ہیں (تشکیل جدید

ص - ۳۹، ۳۸) لیکن اوسپنسکی زمان کو ایک مظہر مکانی سمجھتا ہے جو مکان میں واقع ہے ۔ اس کا چوتھا بعد مکان کے مترادف ہے ۔ لیکن اقبال کے نزدیک زمان مکانی نہیں ہے بلکہ استدامی Durational ہے ۔

۳۸- Psychic powers

۳۹- تشکیل جدید - ص ۷۱

۴۰- Serial

۴۱- تشکیل جدید - ص ۷۱

۴۲- Specious present

۴۳- Passage

۴۴- change

۴۵- Succession

۴۶- تشکیل جدید - ص ۷۲

۴۷- Eternal now

۴۸- Duration

۴۹- مصنف نے سہواً یوں لکھا ہے (جس کا ترجمہ یہ ہوتا ہے) کہ "تواتر تو ہے لیکن تغیر نہیں"۔ استدام کا یہ مفہوم بداہتہً غلط ہے۔ (مترجم)

۵۰- Forms

۵۱- Static

۵۲- Reality as it is in itself

۵۳- Immediate

۵۴- Mediate and Indirect

۵۵- Inferential

۵۶- تشکیل جدید - ص ۷۱ - مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ ریاضیاتی وجودوں

کی طرح محض معقول فی الذہن نہیں جس کی خارج میں کوئی ہستی نہ ہو (مترجم)

۵۷- Concrete

۵۸- Data

۵۹- Presence

۶۰- Percept

۶۱- Concept مطلب یہ ہے کہ تعقلات کا تعلق ہمارے ذہن سے ہوتا ہے خارج سے نہیں اور باری تعالیٰ موجود فی الخارج ہے نہ کہ محض موجود فی الذہن (مترجم) دیکھئے تشکیل جدید۔ ص ۱۷۳

۶۲- Physiological

۶۳- تشکیل جدید۔ ص ۱۵

۶۴- تشکیل جدید۔ ص ۱۵

۶۵- Phenomenal world

۶۶- تشکیل جدید۔ ص ۱۵

۶۷- مقدمۂ مابعد الطبیعیات (انگریزی) از برگساں ص ۱

۶۸- Categories

۶۹- Relative دیکھئے تنقیدِ عقلِ محض (انگریزی) از کانٹ ص ۲۳۲ ومابعد

۷۰- Feeling

۷۱- تشکیل جدید۔ ص ۱۸، ۲۰

۷۲- Content

۷۳- تشکیل جدید۔ ص ۲۰ ۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی احساس اپنے مقصد سے بے خبر نہیں ہوتا، ادھر احساس کی کیفیت طاری ہوتی، اُدھر اس شے کا خیال بھی ایک جزوِ لازم کی طرح اس میں شامل ہو گیا جس سے اس کو تسکین ہو گی (مترجم)

۷۴- Existential

۷۵- تشکیل جدید - ص ۱۷

۷۶- غرق ہونے کا مطلب یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ ذات اس وحدت میں جذب ہو جاتی ہے یا اس کی کم قدری ہو جاتی ہے - اقبال کے نزدیک ذات یعنی خودی فنا نہیں ہوتی بلکہ صوفیانہ تجربے کے عمل میں صرف عارضی طور پر دب جاتی ہے -

۷۷- Sense stimuli

۷۸- تشکیل جدید - ص ۱۸

۷۹- Paradoxical

۸۰- Immanemt

۸۱- **Beyond**

۸۲- Beyond the beyond

۸۳- Response

۸۴- تشکیل جدید - ص ۱۸، ۱۹

۸۵- Sequence

۸۶- Intellectual sympathy دیکھئے مقدمۂ مابعد الطبیعیات - ص ۸

۸۷- تشکیل جدید - ص ۹۵

۸۸- Mental states

۸۹- Diversity

۹۰- اقبال کا خیال وجدان کے حدود یا دائرہ کار کے بارے میں بھی برگساں سے مختلف ہے جیسا کہ آگے کے ابواب سے ظاہر ہوگا -

۹۱- Potential types

۹۲- Organically determined

۹۳ - Disorganised

۹۴ - Normal

۹۵ - Psychopath

۹۶ - تشکیل جدید - ص ۲۲

۹۷ - Abnormal

۹۸ - Illusions

۹۹ - تشکیل جدید - ص ۱۵

۱۰۰ - تشکیل جدید - ص ۲۲، ۲۶، ۱۸۰

۱۰۱ - Imperative from above

۱۰۲ - تشکیل جدید - ص ۱۷۸، ۱۷۹

۱۰۳ - Genius

۱۰۴ - تشکیل جدید - ص ۱۸۳

۱۰۵ - تشکیل جدید - ص ۱۷۹

۱۰۶ - Impulses

۱۰۷ - At the expense

۱۰۸ - تشکیل جدید - ص ۲۳

۱۰۹ - Gratuitous hypothesis

۱۱۰ - تشکیل جدید - ص ۲۳

۱۱۱ - مصنف نے Casually determined لکھا ہے جو غالباً طباعت کی غلطی ہے - Casually کا ترجمہ "اتفاقیہ طور پر" ہو گا - (مترجم)

۱۱۲ - تشکیل جدید - ص ۱۷۲

۱۱۳ - Libido

۱۱۴ - تشکیل جدید - ص ۵۸

۱۱۵۔ Yearning for Perfection

۱۱۶۔ Morality touched with emotion

۱۱۷۔ تشکیل جدید ۔ ص ۵۸

۱۱۸۔ Closest intimacy

۱۱۹۔ مثلاً شمس تبریز، حلاج وغیرہ۔

۱۲۰۔ تشکیل جدید ۔ ص ۱۷۹

۱۲۱۔ تشکیل جدید ۔ ص ۸

۱۲۲۔ تشکیل جدید ۔ ص ۱۷۱

۱۲۳۔ Qualitatively.

۱۲۴۔ تشکیل جدید ۔ ص ۱۲۰

۱۲۵۔ Vision

۱۲۶۔ تشکیل جدید ۔ ص ۱۷۳

۱۲۷۔ مقدمۃ مابعد الطبیعیات ۔ ص ۱۵

۱۲۸۔ Theism

۱۲۹۔ Pantheism

۱۳۰۔ تشکیل جدید ۔ ص ۳۸۷

# باب سوئم

## خودی

اقبال کا فلسفہ اصل میں خودی کا فلسفہ ہے۔ خودی بیک وقت اقبال کی فکر کا نقطہ۔ آغاز بھی ہے اور بنیادی نکتہ بھی۔ خودی ہی انہیں مابعد الطبیعات کی شاہراہ تک پہنچاتی ہے۔ کیونکہ یہ ذات یا خودی ہی کا وجدان ہے جو مابعد الطبیعات کو اقبال کے لیے ممکن بناتا ہے۔ انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ وجدان انہیں خود حاصل ہوا ہے[1]۔ ذات یعنی خودی ایک واقعی حقیقت ہے، وہ وجود رکھتی ہے اور اپنے طور پر وجود رکھتی ہے، ہم وجدانی طور پر جانتے ہیں کہ وہ سب سے زیادہ حقیقی ہے، ہم اس کی حقیقت کا براہِ راست وجدان کر سکتے ہیں۔ اس طرح خودی کا وجدان ہمیں اپنے ذاتی تجربے کی حقیقت کا غیر متزلزل ایقان مہیا کرتا ہے۔ نیز وجدان نہ صرف خودی کی حقیقت کا اثبات کرتا ہے بلکہ اس کی ماہیت اور جوہر کو بھی ہم پر آشکار کر دیتا ہے۔ خودی جیسی کہ وہ وجدان میں منکشف ہوتی ہے، ہادیانہ یعنی رہنما[2]، آزاد[3] اور غیر فانی ہے۔

ہمہ اوستیت یا وحدتِ وجود کے ماننے والوں نے خودی کی حقیقت سے انکار کیا ہے، وہ مظاہر کی دنیا کو غیر موجود اور غیر حقیقی قرار دیتے

ہیں ۔ دنیا کو غیر حقیقی قرار دینے کے بعد آدمی بھی اپنی تمام اخلاقی اور سماجی ذمّے داریوں اور ولولوں سمیت عدم میں گم ہو جاتا ہے ۔ عمل، سعی اور ترقی خواہ افراد کی ہو یا اقوام کی، عقیدہ ہمہ الہٰیت کی اساس پر برقرار نہیں رکھی جا سکتی [۴]۔ لہٰذا خودی کو صحیح معنی میں موجود اور درحقیقت حقیقی ماننا ہمہ الہٰیت کے بنیادی عقیدے کے منافی ہے کیونکہ یہ عقیدہ نہ تو تجربے کے کسی متناہی مرکز کو تسلیم کرتا ہے اور نہ دنیا کو معروضی حقیقت سے متصف کرتا ہے ۔

جیسے جیسے وقت گزرتا گیا اقبال عقیدۂ وحدت الوجود یعنی ہمہ الہٰیت کے خطرناک نتائج سے آگاہ ہوتے گئے حالاں کہ وہ خود اپنے ابتدائی زمانۂ فکر میں اس عقیدے کے معترف تھے ۔ ہمہ الہٰیت کے خلاف ان کی دلیلوں کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) اول تو یہ کہ معطیاتِ حواس [۵] اور فکر کی ادراکی سطح کو غیر حقیقی نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ عالم یعنی دنیا وجود رکھتی ہے [۶]۔ ہم اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کر سکتے ۔ وحدت الوجودی یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمارے حواس ہمیں دھوکا دیتے ہیں اور عالم بظاہر موجود نظر آتا ہے ۔ اسی لیے نظریۂ وحدتِ وجود سے ناتا توڑنے کے لیے اس سے زیادہ قوتِ فکر و ایقان کی ضرورت ہے جتنی کہ صرف مظاہر کے ادراک سے ہمیں حاصل ہوتی ہے ۔

چنانچہ اقبال ایک اور اہم ملاحظے کو دلیل میں لاتے ہیں ۔ یہ نظریہ

وحدتِ وجود کے خلاف ایک ناقابلِ اعتراض تحقیق کی حیثیت رکھتا ہے۔
یہ ملاحظہ خودی یا ایغو کی حقیقت کو اپیل کرنے سے عبارت ہے۸۔

یہ بات کہ ذات یا خودی کسی نہ کسی مفہوم میں حقیقی ہے، نظریہ "ہمہ الہٰیت" بھی پورے طور پر رد نہیں کر سکتا۔ وحدت الوجودی پر یہ واجب ہے کہ وہ اس نام نہاد معروضی عالم کے وجود کی توجیہ کرے اور یہ دو طرح ممکن ہے۔ مظاہر کو یا تو اللہ تعالیٰ کا صدور (یعنی اشراق یا تجلی) قرار دیا جا سکتا ہے یا پھر اس کا ظہور۹۔ لیکن یہ دونوں کوششیں آخر اس امر پر منتج ہوتی ہیں کہ معروضی عالم میں وجود کے مختلف مدارج ہیں۱۰۔ نتیجتاً بعض درجوں کی ہستیاں جو اللہ تعالیٰ کی "ماہیت"۱۱ سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہیں، دوسری سطحوں کی ہستیوں سے زیادہ حقیقی سمجھی جائیں گی۔ اس طرح وحدت الوجودی بنیادوں پر بھی خودی کی برتر حقیقت کو رد کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ شاید یہی خیال تھا جس نے اقبال کے ابتدائی وحدت الوجودی افکار کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا اور انہوں نے باقی مظاہر کے مقابلے میں انسانی خودی کی فوقیت اور حقیقت پر زور دینا شروع کر دیا۔

انہیں اس اندازِ فکر میں اپنے استاد میک ٹیگرٹ سے مزید تقویت ملی جو ہیگل کے "عینِ مطلق"۱۲ کے نظریے کی متابعت کرتے ہوئے حقیقت کو روح مانتا ہے۔ اس روح کو وہ ہیگل کے اصول کے مطابق "متمائز یا تفرقی"۱۳ سمجھتا ہے اور یہ کہ ان "تفرقات"۱۴ میں سے ہر ایک، چونکہ کُل روح نہیں ہے اس لیے متناہی ہے۔ میک ٹیگرٹ کو تفرقات کے اس اصول میں یہ ثابت کرنے

کا امکان نظر آتا ہے کہ متناہی الیغو ہی وجودِ مطلق کے واحد تفرقات ہیں اور اس لیے صرف وہی حقیقی طور پر حقیقی اور غیر فانی ہستیاں ہیں[۱۵]۔ لیکن یہ متناہی تفرقات وجودِ مطلق کی وحدت کو پارہ پارہ نہیں کرتے کیونکہ وحدت وجودِ مطلق کا جوہر ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ کُل پورے طور پر ہر جزو کے اندر ہو، بصورت دیگر وحدت محض اجزا کے مجموعے میں ملے گی اور یہ اجزا یعنی تفرقات کو خود وجود مطلق سے زیادہ اہمیت دینے کے مترادف ہے۔ علاوہ ازیں تفرقات یا اجزا کو بھی پورے طور پر کُل یا وجودِ مطلق کے اندر ہونا چاہیئے۔ بصورتِ دیگر ہیگل کے اصول کے مطابق وجودِ مطلق کی وحدت متناہی اجزا یا تفرقات میں صحیح معنی میں متمائز یعنی متفرق نہیں ہو گی۔

اب کُل اور اجزا کا اس قسم کا تعلق صرف اشخاص کی جمعیت[۱۶] ہی میں قابلِ فہم ہو سکتا ہے[۱۷]۔ یہاں ہر شخص وقوف کے ذریعے سے کُل کی نمائندگی کرتا ہے۔ خود شعور افراد کُل کو یعنی جمعیت کو جانتے ہیں۔ کُل جمعیت کے وقوف ہی میں وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ کُل ہر فرد میں پورے طور پر نمائندگی پاتا ہے۔ علاوہ ازیں جمعیت کے کُل بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان اجزا یعنی افراد کی حامل ہو۔ لہٰذا انفرادی الیغو جو وقوف کی صفت سے متصف ہیں وجودِ مطلق کے لازمی تفرقات قرار دیے جانے چاہئیں، صرف وہی صحیح معنی میں اور کلی طور پر وجودِ مطلق کی نمائندگی کرتے ہیں۔ چونکہ صرف وہی لازمی تفرقات ہیں اس لیے انہیں حقیقی اور غیر فانی ہستیاں قرار دینا ہوگا نہ کہ بے بنیاد اور التباسی جیسا کہ وحدت الوجودی سمجھتے ہیں[۱۸]۔

معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس میلانِ فکر سے اتنے متاثر ہوئے کہ اسی کو اپنے فلسفے کی بنیاد بنا لیا۔ وحدت الوجود پر نکتہ چینی کرتے ہوئے وہ بتلاتے ہیں کہ خودی چونکہ حقیقی اور موجود ہے لہٰذا اس کا مقصود وجودِ مطلق میں خود کو جذب کر دینا نہیں ہو سکتا جیسا کہ وحدت الوجودی سمجھتے ہیں[19] اس میں تو خودی کا ابطال یا انکار مضمر ہوگا۔ یہ خیال کریں غیر موجود ہوں، غیر حقیقی ہوں، آدمی کی فکری اور عملی ذات دونوں ہی کے لیے ناقابلِ قبول ہے۔

"میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں"

ڈیکارٹ کا مشہور تاریخی قول ہے۔ فکر کے عمل میں اُس موضوع کا وجود منطقی طور پر مقدم ہوتا ہے جو فکر کرتا ہے لہٰذا ہمارے سوچنے کے عمل کا موضوع یعنی سوچنے والا ضرور وجود رکھتا ہے۔[20]

اسی طرح ہر عمل میں عمل کرنے والے کا وجود منطقی طور پر مقدم ہوتا ہے

"میں ارادہ کرتا ہوں اس لیے میں وجود رکھتا ہوں۔"

تاہم یہ صرف استنباطات ہیں اور ہمیں دور تک نہیں لے جاتے۔ خودی پھر بھی ایک تعقل ہی رہتی ہے۔

کیا ہم اس سے آگے جا سکتے ہیں؟ اقبال کا جواب اثبات میں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم اپنی ذات یا خودی کا وجدان کر سکتے ہیں۔ ہم براہِ راست دیکھ سکتے ہیں کہ خودی حقیقی ہے اور موجود ہے، بلکہ ہماری خودی ہی وہ سب سے حقیقی چیز ہے جسے ہم جان سکتے ہیں۔ اس کی حقیقت ایک واقعہ ہے[21] ہم اس کے بلاواسطہ وجدان کی بنا پر اس کا براہِ راست ادراک کرتے ہیں۔ اور

اس کی حقیقت کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ وجدان، عظیم فیصلے، عمل اور گہرے احساس کے لمحوں میں ممکن ہے۔ عمل، سعی اور جدوجہد ہماری ہستی کے عمیق نہاں خانوں کو ہم پر کھول دیتی ہے اور ہم براہِ راست اپنی خودی کے موجود ہونے کا ادراک کرتے ہیں۔

خودی ہماری سرگرمی اور عمل کے مرکز کی حیثیت سے منکشف ہوتی ہے۔ یہی مرکز بنیادی طور پر ہماری شخصیت کا بطن البطون[۲۲] یعنی جوہر ہے۔ اسے ایغو سے موسوم کرنا چاہیئے۔ ہماری پسند اور ناپسند، ہمارے فیصلوں اور ارادوں کے پیچھے یہی ایغو کارفرما ہوتا ہے۔ ایغو براہ راست موجود اور حقیقی ہستی کے طور پر منکشف ہوتا ہے۔ ایغو کے وجود کا علم کسی طرح استنباطی نہیں ہے۔ بلکہ یہ خودی کا اپنا براہِ راست ادراک ہے، یہ وجدان ہے۔ لہٰذا صرف وجدان ہی خودی کے وجود اور اس کے حقیقی ہونے کی سب سے یقینی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

لیکن اب سوال یہ ہے کہ خودی کی ماہیت کیا ہے؟ غزالی خودی کو ذہنی حالتوں اور تجربوں سے بالا ایک جداگانہ شے قرار دیتے ہیں۔[۲۳] ان کے خیال میں وہ ایک ایسا جوہر ہے[۲۴] جو سادہ (یا بسیط) ناقابل تقسیم اور غیر متغیر ہے۔ انواع و اقسام کے تجربات آتے جاتے رہتے ہیں لیکن روحانی جوہر ہمیشہ جوں کا توں رہتا ہے۔ لیکن اس تعریف سے ہمیں خودی کی ماہیت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

پہلے تو وہ ایک مابعد الطبیعی وجود ہے اور اسے اس لیے فرض کیا گیا ہے

تاکہ اس سے ہمارے تجربات کی توجیہ ہو سکے۔ لیکن کیا ہمارے تجربات اس میں اسی طرح جاگزیں ہوتے ہیں جیسے کسی جسم میں رنگ؟ کیا وہ خودی سے ویسا ہی ربط رکھتے ہیں جیسے مادی جواہر سے کیفیات[۲۵] یا خصائص؟ یقیناً ایسا نہیں ہے۔ ثانیاً جیسا کہ کانٹ بتاتا ہے تجربے کی وحدت پر روحانی جوہر کا بسیط ہونا اور نتیجۃً غیر متغیر ہونا منحصر سمجھا جاتا ہے لیکن اس وحدت سے نہ تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ناقابلِ تقسیم ہے، نہ ہی یہ کہ وہ غیر متغیر ہے[۲۶]۔ ثالثاً یہ نظریہ دوہری یعنی بٹی ہوئی شخصیت کے نفسیاتی مظاہر کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے[۲۷]۔ اس طرح مابعد الطبیعی مکتبِ فکر خودی کی ماہیت کے بارے میں ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتا۔

قدیم نفسیاتی مکتبِ فکر بھی اس سلسلے میں ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتا۔ نفسیات، خودی یا ذات کو محض حسیات، احساسات اور فکر کا ایک بہاؤ سمجھتی ہے اور ان کا علیحدہ علیحدہ مطالعہ کرتی ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتی کہ وہ ایک دوسرے سے کس طرح منسلک و مربوط ہیں۔

نفسیات خودی کو محض تجربات کا انبار سمجھتی ہے لیکن خودی محض تجربات کا ذخیرہ نہیں ہے۔ تمام انواع و اقسام کے تجربات کے پس پردہ ایک باطنی وحدت بھی ہے اور یہی وحدت ہے جو تمام تجربات کا محور ہے۔ یہ ہماری ہستی کا مرکز[۲۸] ہے۔ نفسیات، خودی کی اس باطنی ماہیت کو گرفت میں نہیں لاتی۔

اقبال کہتے ہیں کہ عقلیت اور تجربیت سے قطع نظر کر کے ہمیں خود اپنے

شعور کی باطنی گہرائیوں پر توجہ دینی چاہیئے اور وجدان سے کام لینا چاہیے۔ وجدان ہی میں خودی کی حقیقی ماہیت اور جوہر منکشف ہوتا ہے لیکن جس خودی کا انکشاف وجدان میں ہوتا ہے اسے الفاظ اور مروجہ زبان میں بیان کرنا ایک بڑا خطرہ مول لینا ہے۔ ہماری زبان ارفع شعور کے کسی نئے تجربے کو ادا کرنے کا اچھا وسیلہ فراہم نہیں کرتی۔ اسی لیے خودی کی ماہیت کی جستجو کرنے سے پہلے یہ مناسب ہے کہ ہم اس زبان اور اُن مصطلحات کی ناتمامی اور نقص کی معذرت کر لیں جو فکر کے قدیم طریقوں اور روایتی فلسفوں کی حد تک محدود رہیں۔

یہ تو درست ہے جیسا کہ ماہرینِ نفسیات کہتے ہیں کہ خودی تجربات کی آمد و شد ہے لیکن یہ تجربات کسی بھی حال میں ایک دوسرے سے جدا نہیں سمجھے جا سکتے اور نہ انہیں ایک دوسرے سے جدا کیا جا سکتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کیا جائے۔ تجربہ مسلسل ہوتا ہے اور درمیان میں کہیں قطع نہیں ہوتا۔

خودی، حسیات، احساسات اور تاثرات وغیرہ کا باہم، غیر منقطع بہاؤ ہے۔ ہمارے اندر "ایک تغیر بلا تواتر" ہے[۲۹]۔ یہ حرکتِ محض ہے۔ نیز احساسات کی گونا گونی کے پیچھے ایک وحدت ہے جو متنوع تجربات کو موتیوں کی طرح ایک لڑی میں پرو دیتی ہے۔ اس طرح بقول برگساں وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت ہوتی ہے[۳۰]۔

بہر حال وحدت سے یہاں یہی مراد ہے کہ ایک ہی ایگو تمام مختلف

تجربات کو محسوس کرتا ہے جسے وہ "میرے" تجربات کے طور پر ادا کرتا ہے یہ الیغو ہی ہے جو تاثرات اور تجربات کے بہاؤ کو محسوس کرتا ہے۔ الیغو اپنی فعلیت میں اپنی قدر و قیمت کا اندازہ کرتا ہے۔ وہ بنیادی طور پر قدر آشنا[۳۱] ہے۔ لیکن قدر و قیمت کا اندازہ لگانا اسی وقت ممکن ہے۔ جب اس کی فعلیت با مقصد ہو۔ قدر و قیمت کا اندازہ لگانا کامرانی کے بغیر اور کامرانی مقصد کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ خودی ہمیشہ کسی سمت میں حرکت کرتی ہے۔ اسی طرح وہ اپنی بنیادی ماہیت میں رہنما یعنی ہادیانہ ہوتی ہے۔

اسی بنا پر خودی کی حیات اساسی طور پر اس کے ارادی رویّوں[۳۲] میں مضمر ہے، بلکہ فی الواقع اس کی ہستی عمل، آرزو اور تمنا پر منحصر ہے، جو آدمی ان سے عاری ہے، وہ حیات سے عاری ہے۔ حیات ہمارے لیے تمناؤں، آرزوؤں، خواہشوں اور بے تابیوں کے مترادف ہے۔ ہم جتنا زیادہ ان کا ذائقہ چکھتے ہیں اتنا ہی مدارج حیات میں اوپر چڑھتے چلے جاتے ہیں۔ ہماری ساری ہستی کا دارو مدار خواہشات اور اعمال پر ہے۔ اگر یہ نہ ہوں تو ہماری حیات بے جان اور جامد چیزوں کے مماثل ہو جائے[۳۳] تمنائیں ایک تخلیقی قوت رکھتی ہیں۔ وہ ہمیں حیات اور عمل کے لیے اکساتی ہیں، ہمارے سامنے نئے اُفق اور نئے آدرش پیش کرتی ہیں۔ ان کے زیر اثر ہماری ہستی میں زندگی کی ایک لہر سی دوڑ جاتی ہے جیسے ہم کسی برقی توانائی کے زیر اثر ہوں۔[۳۴] تمناؤں کی یہ تخلیقی قوت جسے اقبال بعض اوقات "سوز" سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہماری شخصیت کا بطن البطون ہے۔ الیغو تمناؤں اور ولولوں کے سوزِ مسلسل

میں نشوونما اور وسعت پا کر ایک مضبوط اور طاقت ور شخصیت بن کر ابھرتا ہے۔ نتیجتہً یہ بات بالکل غلط ہے، جیسا کہ بعض مکاتب فکر نے تعلیم دی ہے کہ ہمیں تمناؤں سے نجات حاصل کرنی چاہیئے اور ارفع زندگی عدمِ تمنا سے عبارت ہے۔

یہ تمنائیں عشق میں حد درجہ قوی اور مضبوط ہو جاتی ہیں۔ عشق انہیں ایک نئی حیات، نیا سوز اور حرارت بخش دیتا ہے۔ یہ صرف عشق ہی ہے جس میں آدمی ہمیشہ نئی آرزوؤں، تمناؤں، خواہشوں اور بے تابیوں کا مسلسل امنڈتا ہوا سیلاب محسوس کرتا ہے۔ عشق زندگی کو ایک معنی اور ایک نئی قوت بخش دیتا ہے۔ ایغو عشق سے مستحکم ہوتا ہے۔ اقبال کے یہاں عشق بہت وسیع مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ اس سے اپنی جانب کھینچنے اور جذب کرنے کی آرزو مراد ہے، قدروں اور آدرشوں کی تخلیق اور ان کے حصول کی کوشش اس کی بلند ترین صورت ہے۔ ۳۵

تمام تمنائیں، خواہ وہ عشق سے تقویت یافتہ ہوں یا نہ ہوں کسی نہ کسی سمت میں حرکت کرتی ہیں ان کے لیے ماحول کا وجود مقدم ہوتا ہے، جب تک کہ ایک معروضی دنیا سے تعلق نہ رکھیں وہ نشوونما پانا تو درکنار زندہ ہی نہیں رہ سکتیں یہی وجہ ہے کہ ایغو کی حیات ایک معروضی حقیقت سے ربط و تعلق قائم کرنے پر منحصر ہے، خواہ اس سے دنیا مراد لیں یا جمیعت و معاشرہ یا حقیقتِ مطلقہ۔ خودی علیحدگی اور تنہائی میں نشوونما نہیں پا سکتی۔

ایغو کو ہر قدم پر کسی غیر ایغو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہاں ایک اہم

سوال پیدا ہوتا ہے، آیا الیغو کی فعلیت خود اس کی اپنی ذات سے متعین ہوتی ہے۔ یا ان چیزوں سے جو خارجی ہیں؟ عام مفہوم میں اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ آیا ہم آزاد و با اختیار ہیں یا نہیں؟ کیونکہ بظاہر الیغو اپنے موجودہ ماحول میں گرد و پیش کے مختلف عوامل سے متعین معلوم ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ہماری ساری فعلیت آخر کار ہمارے مادی تقاضوں اور طبعی حالتوں سے متعین ہوتی ہے[۳۱]۔ یہی تقاضے اور حالتیں ہمیں عمل پر مجبور کرتی ہیں، ہمارے تمام اعمال میکانکی طور پر قوانینِ علّیت سے مشروط یعنی ان کے پابند ہوتے ہیں۔ علّیت سے یہاں یہ مراد ہے کہ ہر وقوعہ لازماً اس سے پہلے کے ایک وقوعے سے متعین ہوتا ہے۔ بعض مقدمات[۳۲] ناگزیر طور پر چند خاص نتائج پر منتج ہوتے ہیں۔ چونکہ ایسا کوئی عمل نہیں ہے جس کے بعض ضروری متقدمات نہ ہوں، اس لیے ہمارے سب اعمال اپنے متقدمات ہی سے متعین ہوتے ہیں، بالفاظ دیگر ہمیں کوئی اختیار یا آزادیٔ عمل حاصل نہیں ہے۔ ضروری نہیں کہ متعین کرنے والے عوامل مادی ہی ہوں، وہ ذہنی بھی ہو سکتے ہیں ہمارے احساسات و افکار ہمارے ماقبل احساسات و افکار سے متعین ہوتے ہیں، ایک احساس دوسرے احساس تک لے جاتا ہے۔ اور آخری فکر اپنی ماقبل فکر سے علّی طور پر مربوط ہوتی ہے۔ لہٰذا نہ صرف مادی مظاہر بلکہ ہماری فعلیت اور فکر کی ذہنی دنیا بھی میکانیت اور جبر کے قوانین میں جکڑی ہوتی ہے[۳۳] کوئی آزادی یا اختیار نہ تو ہم سے خارج کی دنیا میں ممکن ہے اور نہ ہماری ذات یا خودی کے اندر۔

لیکن اگر فکر اور عمل علّی طور پر متعین ہوتے ہیں تو پھر ہم دو نتیجوں تک پہنچتے ہیں۔ اولاً یہ کہ فکر کے طریق عمل، تصدیق یعنی حکم لگانے[۳۹] کے طریقِ عمل نہیں ہیں، تصدیقات یا حکم نہ صحیح ہیں نہ غلط، اور یہ کہ دنیا میں کوئی نئی فکر یا نیا فلسفہ نہیں ہو سکتا[۴۰]۔

ہمارے تمام افکار لازماً اور کلاً ماقبل افکار اور فلسفوں سے متعین ہوتے ہیں، گویا فکر کی آزادی حاصل نہیں ہے کہ وہ بھی میکانکی اور مستقل و جامد روابط یا اضافات[۴۱] میں مقید ہے۔ ثانیاً یہ کہ آدمی کے اعمال چوں کہ متعین اور مقرر ہیں لہٰذا اس کا کوئی جواز نہیں کہ ہم اس سے اخلاقی میعاروں کا تقاضا کریں۔ اور اس پر سماجی اور سیاسی احکام عائد کریں۔ اس لحاظ سے نظامِ اخلاق محض ایک دھوکا بن جاتا ہے۔ کیوں کہ انسان کے لیے انتخاب کا کوئی موقع نہیں ہے کہ نظامِ اخلاق کو قبول کرے اور اس کے مطابق عمل کرے، ہمارے اعمال ہمارے محرکات[۴۲] کی طرح متعین اور مجبور ہیں۔

اب خواہ ماہر نفسیات کچھ ہی کہیں، اقبال کہتے ہیں کہ فکر بنیادی طور پر میکانکی نہیں ہے[۴۳]۔ اگر بحث کے لئے مان بھی لیا جائے کہ فکر علّی طور پر حسی تاثرات، احساسات اور ادراکات سے مربوط ہے تب بھی ان احساسات و ادراکات سے بالا ایک فیصلہ کرنے والی خودی یا ذات ہے[۴۴] وہ ان پر اس طرح نظر ڈالتی ہے گویا اوپر سے دیکھ رہی ہو، وہ اپنے آپ کو مختار محسوس کرتی ہے کہ یہ راستہ اختیار کرے یا وہ۔ سوچنے والا موضوع یعنی فکر کرنے والی خودی

آزاد ہوتی ہے۔ یہ سارے علم کا بنیادی مفروضہ ہے، اس مفروضے کے بغیر علم ناممکن ہوگا۔ اور تلاشِ صداقت محض ایک مذاق بن جائے گی۔ نیز یہ تو ممکن ہے کہ ایک فکر دوسری فکر کی باعث ہو یا اس پر اثر انداز ہو لیکن دونوں کا تعلق لزوم کا نہیں[۴۵]۔ فیصلہ کرنے والی ذات آزاد ہے کہ دوسروں کی فکر کو قبول کرے، مسترد کرے، یا اپنی فکر کے مطابق بنا لے۔ وہ اس کا محاکمہ اسی طرح غیر جانب داری کے ساتھ اور آزادانہ کرتی ہے۔ گویا وہ ایک منصف ہے۔ ہمارے فلسفے، ہمارے فیصلوں کی مانند ہمارے آزاد انتخاب اور آزاد ارادے کا اظہار ہیں۔ ہمیں کوئی فکر متاثر نہیں کرتی تا آنکہ ہمارا ارادہ اسے پسند نہ کرے۔ ہمارا ارادہ ہمارے فکر کی تشکیل میں اور ہمارے فلسفوں میں ایک اہم حصہ لیتا ہے[۴۶]۔ ارادہ ہماری شخصیت کا بطن البطون یا جوہر ہے، وہ بر سر عمل ایغو ہے۔ لہٰذا یہ ایغو ہی ہے جو فکر کی قدر و قیمت متعین کرتا ہے اور یہ تعیینِ قدر یعنی تثمین[۴۷] آزادانہ ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں بامقصد فعلیت کا ہماری زندگی میں واقع ہونا ظاہر کرتا ہے کہ ہم ایسی قوتوں سے دھکیلے نہیں جاتے ہیں[۴۸] جو پُشت سے کار فرما ہے، بلکہ ہم شعوری طور پر مستقبل کی طرف حرکت کرتے ہیں[۴۹]۔ ہماری ساری فعلیت مقصدی یا غائی ہوتی ہے۔ ہماری حیات بامقصد فعلیت کی حیات ہے۔ لیکن یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مقصد کی مقناطیسی قوت ہمیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے گویا جبر و لزوم کے تحت ہم کھنچے جا رہے ہیں۔ ایسی صورت میں یہ ایک طرح کی معکوس تعلیل ہوگی جو آزادی کے لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑے گی۔ لیکن اول تو مقصد

یا غایت ہماری آفریدہ ہے[۵۰]۔ ہم خود ہی اپنے آگے ایک غایت یا آدرش رکھتے ہیں۔ ایغو پیہم نئی آرزوؤں اور غایتوں کو پیش نظر رکھتا ہے اور ان غایتوں کا انتخاب خود ایغو پر منحصر ہوتا ہے، کسی اور چیز پر نہیں۔ ثانیاً اپنے اعمال اور تمنیات میں خواہ وہ اخلاقی ہوں یا غیر اخلاقی، ہم براہ راست اپنی شخصی تعلیل کا شعور حاصل کرتے ہیں[۵۱]۔ جب ہم کوئی ارادہ کرتے ہیں تو یہ جانتے ہیں کہ یہ ہم خود ہی ہیں جو ارادہ کر رہے ہیں۔ اس طرح آزادی یا اختیار کا براہ راست وجدان کیا جا سکتا ہے۔ اختیار براہِ راست ہماری ہستی میں فعال اور حوصلہ آفریں محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے اختیار صرف ایک اصولِ موضوعہ[۵۲] نہیں جسے ہم نظام اخلاق کو ممکن بنانے کے لیے فرض کر لیتے ہیں، جیسا کہ کانٹ سمجھتا ہے، بلکہ وہ خود انسانی شعور کا ایک واقعہ ہے۔ وجدان ہی کے ذریعے ہم اپنی خودی کے عمیق گوشوں میں اُترتے اور اسے فعال اور مختار ادراک کرتے ہیں۔ اس طرح اختیار محض ایک استنباط نہیں ہے بلکہ ایغو براہ راست اپنے آپ کو ایک علتِ فاعلی[۵۳] کے طور پر ادراک کرتا ہے نہ کہ دوسرے عوامل پر مبنی۔

سچ پوچھیے تو میکانکی تعلیل سے حیات کے مظاہر کی قطعاً توجیہ نہیں ہوتی۔ جیسا کہ ہالڈین نے بتایا ہے، اس سے تحفظِ ذات اور تولید کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ طبیعی وجود کے دائرے میں بھی میکانکی تعلیل ہماری ایک سہولت بخش اختراع ہے تاکہ ایغو کے تعلقات و روابط کو سمجھا جا سکے، ورنہ وہ ایک حتمی صداقت نہیں ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک وقوعہ دوسرے وقوعے سے

کیوں مربوط ہے۔ لیکن الیغو کو ایسے حالات میں رہنا ہوتا ہے جو اس کی فعلیت اور آزادی کے راستے میں رکاوٹیں اور موانعات پیدا کرتے ہیں۔ صرف ان حالات پر قابو پا کر ہی الیغو اپنی آزادانہ فعلیت برقرار رکھ سکتا ہے۔ اسی لیے فکر، دنیا کو مظاہر کی کئی مصنوعی وحدتوں میں تقسیم کر دیتی ہے اور اس کے لیے لازم ہوتا ہے کہ انہیں باہم مربوط شکل میں گرفت کرے۔ اس طرح ہمارے لیے ان حالات پر قوی تسلط حاصل کرنے کی صورت پیدا ہوتی ہے اور الیغو اپنی حرکت کو کسی رکاوٹ کے بغیر جاری رکھ سکتا ہے۔[۵۲] اسی لیے فکر بھی بالواسطہ ایک وسیلۂ اختیار ہے۔ یہ بات حیوانی اور انسانی دنیا میں پائے جانے والے فرق سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ حیوانات چونکہ فکر سے عاری ہوتے ہیں اس لیے مادی حالات کو اسی طرح قبول کر لیتے ہیں جیسے کہ وہ ہیں اور اپنی زندگی ان پابندیوں اور مجبوریوں کے مطابق گزارتے ہیں جو ان پر عائد ہوتی ہیں۔ لیکن وہ بھی حرکت کی ایک اضافی آزادی یا اختیار کے حامل ہیں جو ماحول کے آگے سر تسلیم خم کرنے یا اس سے اختلاف کرنے کی شکل میں انہیں حاصل ہے۔ اگرچہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ آدمی بھی اسی ماحول میں جی رہا ہے جو اُسے دیا گیا ہے لیکن وہ (حیوانات کے برعکس) ماحول کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے کی قدرت رکھتا ہے۔ اس کی آزادی یا اختیار اس کے اعمال سے ظاہر ہے کہ اُس کا ہر عمل مظاہر کو بدلتا اور سنوارتا ہے۔ اگر اس کے اختیار کے راستے میں مادی حالات (ناقابل شکست) رکاوٹ ڈال دیتے ہیں تو اسے اپنی خودی کے لیے اپنے آپ کو وقف کر لینے کی قدرت

تو حاصل ہے[۵۵]۔ اس طرح ہماری فعلیت میں ہر رکاوٹ اور مزاحمت الیغو کی قوت اور بصیرت کو تیز تر کرتی جاتی ہے۔ یہ ہمیں خود شعور بنا دیتی ہے اور خود اپنے قلب کے عمیق گوشوں میں ایک آزاد علت اور آزاد شخصیت کو پانے میں مددگار ہوتی ہے۔

یہ کہنا کہ قرآنی تصورِ تقدیر آزادی و اختیار کے منافی ہے[۵۶]۔ درست نہیں ہے۔ کیوں کہ تقدیر الیغو کے لیے کسی مقررہ پروگرام سے عبارت نہیں ہے۔ الیغو کو انتخاب اور عمل کی آزادی حاصل ہے۔ تقدیر الیغو کا باطنی دائرہ اثر یا حدِ وسیع[۵۷] ہے۔ الیغو (کسی خارجی چیز سے نہیں بلکہ) اپنے باطنی امکانات سے محدود ہے لیکن اس تحدید سے ہم پر لازماً جبر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ کیونکہ الیغو اپنے امکانات کی حدود کے اندر مختار ہے۔

الیغو نہ صرف کہ یہ مختار ہے بلکہ غیر فانی بھی ہے اور اقبال اس خیال کے قائل ہیں کہ یہ بات وجدان ہم پر واضح کرتا ہے۔ بقائے ابدی یا حیاتِ جاودانی کے بارے میں مختلف تصورات پائے جاتے ہیں۔ ابنِ رشد نے عقل کو عالمگیر اور ابدی قرار دیا۔ اور کہا کہ وہ انفرادیت سے ماورا ہے، اس لیے عقل جو متناہی اشخاص میں نظر آتی ہے کبھی موت سے ہم کنار نہیں ہوتی[۵۸]۔ لیکن یہ تو نوعِ انسانی کے غیر فانی ہونے کی بات ہے نہ کہ کسی فرد کے[۵۹]!

نیطشے بقائے ابدی کے بارے میں اپنا مقدمہ اس سائنسی مفروضے پر قائم کرتا ہے کہ توانائی کبھی ضائع نہیں ہوتی، دنیا ایک تمام شدہ وحدت ہے جس میں توانائی ضائع نہیں ہو سکتی۔ توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے،

اس لیے توانائی کے مراکز مختلف امتزاجات کی شکل میں بار بار رونما ہوتے ہیں۔ موت توانائی کے ضیاع کا باعث نہیں ہو سکتی۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مختلف مراکزِ توانائی اپنی وحدت کھو کر ایک وقفے کے بعد دوبارہ اُبھر آتے ہیں۔ یہ نیطشے کا "تکرارِ ابدی کا نظریہ"[۹۱] ہے۔ لیکن ایسی حیاتِ جاودانی تو "ناقابلِ برداشت"[۹۲] ہے۔ اس تصور میں بھی من و تو یعنی افراد لافانی نہیں بلکہ توانائی اور اس کے متناہی مراکز میں ابدی تکرار کا عمل لافانی ہے۔ یہ استدلال اس لحاظ سے ابنِ رشد کے استدلال جیسا ہی ہے جو عقل کو عالم گیر اور لافانی، اور متناہی الیغو میں اس کے ظہور کو اس کے وجود کا عارضی پہلو قرار دیتا ہے۔

برگساں کے "جوششِ حیات" کی صورت بھی اس سے مشابہ ہے کہ اس نے جوشِ حیات کو تمام وجود کے عالم گیر اصول کے طور پر پیش کیا ہے[۹۳]۔ یہ جوششِ حیات بلاانقطاع اپنے آپ کو مختلف صورتوں اور شکلوں، مختلف فراد و اشخاص میں ظاہر کر رہا ہے۔ صور و اشکال، افراد و اشخاص کچھ عرصے کے بعد غائب ہو جاتے ہیں لیکن ان کے خاتمے سے خود حیات کا خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ حیات بے نہایت اور ابدی ہے، وہ نئے مظاہر اور نئی فعلیتوں کا ایک مسلسل اور ناقابلِ انقطاع عمل ہے۔ لیکن یہ بھی حیات کے جاودانی ہونے کا بیان ہے نہ کہ انفرادی اشخاص کا۔ یہاں بھی شخصی بقائے دوام نہیں ہے جس کی ہم جستجو کر رہے ہیں۔

البتہ کانٹ شخصی بقا کا اثبات کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اخلاقی عامل یعنی

انسان کو خیرِ کثیر[۶۴] حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے جو دو مختلف النوع عناصر، کامل فضیلت[۶۵] اور کامل مسرت پر مشتمل ہے۔ لیکن اس زندگی کے مختصر عرصے میں یہ تحصیل ممکن نہیں ہے چنانچہ ہمیں بقائے دوام یعنی فرد کے لیے دائمی وجود اور لامتناہی پیش رفت کو فرض کرنا ہوگا۔ بقائے دوام کا یہ تصور بلاشبہ شخصی ہے، لیکن یہ استدلال اس مفروضے پر مبنی ہے کہ فضیلت یا نیکی اور مسرت کی تکمیل یا اتمام کسی نہ کسی طرح ممکن ہے۔[۶۶]

اگر یہ مان بھی لیا جائے تو یہ واضح نہیں کہ اس ہم آہنگی کو حاصل کرنے کے لیے لامتناہی مدت کیوں درکار ہے؟ کامل فضیلت اور کامل مسرت کا اتمام اگر واقع بھی ہو تو یقیناً مستقبل کے کسی لمحے میں ہوگا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس اتمام کے لیے لامتناہی مدت درکار نہیں ہے اور نتیجتہً انسانی روح کا لافانی ہونا لازمی نہیں۔

اقبال کا کہنا یہ ہے کہ عظیم فیصلے اور عمل کے لمحوں میں ایغو اپنے آپ کو براہِ راست خود مختار اور آزاد ادراک کرتا ہے، وہ اپنی آزاد تعلیل اور حرکت کا براہِ راست اور غیر متزلزل وجدان حاصل کرتا ہے۔ اس طرح اسے زمان و مکان کے معقولات یعنی ذہنی قوالب سے ماوراء رکھنا ہوگا جو کہ ہمیں اشیاء کو میکانکی اور جبری روابط میں دکھاتے ہیں[۶۷]۔ طبیعیات میں زمان، مکان کے مترادف ہوتا ہے، ایک وقوعہ دوسرے وقوعے کے بعد ہوتا ہے اور زمان اس مسلسل ربط کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس طرح ہر وقوعہ طے شدہ اور جبری ہوجاتا ہے۔ اس سے تو خود ہماری خودی کو بھی متعین فرض کرنا ہوگا۔ کیونکہ

زمان کی متسلسل خاصیت کے مطابق ہر احساس اور ہر فکر اپنے سوابق کا لازمی نتیجہ دکھائی دیتی ہے۔ لیکن خود اپنی خودی کے وجدان میں ہم ایک اور زمان پاتے ہیں جو اپنی ماہیت میں متسلسل نہیں ہے۔ جیسا کہ برگساں کہتا ہے کہ وہ "استدام" ہے۔ تغیر بلا تواتر، وہ خالص حرکت ہے۔ ہم اس خالص حرکت کا ادراک اپنے باطنی نفس کا مشاہدہ کر کے حاصل کر سکتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ بر سر عمل ایغو یا انا تے فعال خود بخود دائماً حرکت کر رہا ہے، کام کر رہا ہے اور تمنا کر رہا ہے۔ وہ ایک آزاد عامل ہے اور اپنے آپ کو آزادانہ طور پر اپنی تمناؤں اور آدرشوں سے متعین کر رہا ہے۔ اعلیٰ آدرشوں اور تمناؤں کو حاصل کرنے کے لیے اس کی یہ حرکت اسے محسوس کراتی ہے کہ وہ ہستی اور وجود کے پیمانے میں ایک مستقل، دائمی عنصر ہے۔[۶۸] گویا عمل ہمیں اس وجدان سے نوازتا ہے جس میں خودی لافانی نظر آتی ہے۔ ہم اپنی حیاتِ جاودانی کی ایک جھلک اپنی اسی دنیوی زندگی میں وجدان کے ذریعے سے دیکھ سکتے ہیں۔[۶۹]

لیکن یہاں اقبال ایک استثنا بتاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسے ایغو بھی ہوتے ہیں جن میں ایغوئیت کا شعور بہت مدھم طور پر جھلملاتا ہے، اس لیے وہ اپنے قلب کی گہرائیوں میں جھانک کر دیکھنے کے اہل نہیں ہوتے۔ چنانچہ وہ اپنے آپ کو خود مختار اور مستقل، دائمی وجود کی طرف بڑھتے ہوتے نہیں محسوس کرتے۔ وہ پھول کی طرح مرجھا جاتے اور اس کی خوشبو کی طرح فضائے صحرا میں معدوم ہو جاتے ہیں۔ بقائے دوام" ہمارا حق نہیں بلکہ ہمیں اسے شخصی سعی سے حاصل کرنا ہوگا۔[۷۰] ہم اپنے عمل سے اپنی خودی کے شعور کو نشو و نما بخشنے اور تقویت

دیتے ہیں، نیز یہ عمل ہی کے ذریعے ممکن ہے کہ ہم ایک لافانی ہستی کی حیثیت سے اپنی تکمیل کریں۔ عمل ہی میں ہم اپنے لافانی ہونے کا وجدان کرتے ہیں اپنی حیاتِ ابدی کا براہِ راست وجدان کر لیتے ہیں۔ بقائے دوام کے آہنگ" کا احساس، عمل اور کشمکش سے گہرا اور بسیط ہوتا چلا جاتا ہے۔

---

# حواشی

۱۔ تشکیل جدید ص ۴۴، ۴۵۔ برگساں کے تصورِ استدام کی توضیح کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے کہ "گہرے غور و فکر کے لمحات میں جب کہ انا تے فعال معطل ہو جاتا ہے، ہمیں موقع ملتا ہے کہ اپنے عمیق تر نفس میں ڈوب کر محسوسات و مدرکات کے حقیقی مرکز تک جا پہنچیں۔" (مترجم)

۲۔ Directive

۳۔ Free ۔ یعنی مختار نہ کہ مجبور

۴۔ دیباچہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸

۵۔ sense data

۶۔ تشکیل جدید ص ۹ و ۱۰

۷۔ دیباچہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۷

۸۔ Emanation

۹۔ Manifestation

۱۰۔ فلسفۂ عجم (انگریزی) ص ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۵۔

۱۱۔ Nature

۱۲۔ Absolute Idea

۱۳۔ Differentiated

۱۴۔ Differentiation

۱۵- ہیگل کی کونیات (انگریزی) از میک ٹیگرٹ ص ۱۷

۱۶- Community

۱۷- ہیگل کی کونیات ص ۱۳

۱۸- ہیگل کی کونیات ص ۳۷

۱۹- دیباچہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸

۲۰- زبور عجم ص ۲۳۷

۲۱- پیام مشرق ص ۳۸

۲۲- Core of our Personality

۲۳- تشکیل جدید ص ۹۵

۲۴- Substance

۲۵- Qualities

۲۶- تشکیلِ جدید ص ۹۵

۲۷- تشکیل جدید ص ۹۶

۲۸- Nucleus

۲۹- متن کے لحاظ سے "تو اتم بلا تغیر" ترجمہ ہو گا لیکن متن میں طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ (مترجم)

۳۰- اقبال، برگساں اور نیطشے کے تصوراتِ خودی کا تقابلی مطالعہ آگے کے باب میں دیکھئے۔

۳۱- Appreciative

۳۲ Will attitudes

۳۳- اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۶

۳۴- اسرار خودی ص ۱۶

۳۵- دیباچہ اسرار خودی ص ۱۵۔ اقبال نے اس نکتے پر اپنی شاعری اور نثر

دونوں میں بہت زور دیا ہے۔ نیطشے کی تعلیمات اس نکتے سے اس قدر قریبی نسبت رکھتی ہیں کہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اقبال نیطشے سے ضرور متاثر ہیں۔ لیکن وہ اس عنصر کی اخلاقی و روحانی تفسیر و تلقین میں نیطشے سے بہت آگے بڑھ جاتے ہیں۔

۳۶۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۰۱

۳۷- Antecedents

۳۸ - تشکیل جدید ۔ ص ۱۰۲، ۱۰۳

۳۹- Judgment

۴۰ ۔ فلسفۂ عجم ص ۳۶

۴۱- Relations

۴۲- Motives

۴۳ ۔ تشکیل جدید ص ۱۰۱، ۱۰۲

۴۴ - تشکیل جدید ص ۹۷

۴۵ ۔ فلسفۂ عجم ص ۹۶

۴۶ ۔ دیکھئے فلسفۂ عجم کا مقدمہ اور باب پنجم ۔ اقبال نے عجمی فلسفے سے جو بحث کی ہے وہ تمام تر اسی اصول پر مبنی ہے۔

۴۷- Evaluation

۴۸ ۔ متن کے لحاظ سے ترجمہ " دھکیلے جاتے ہیں " ہوگا لیکن یہ طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ (مترجم)

۴۹ - تشکیل جدید ص ۱۰۲

۵۰۔ تشکیل جدید ص ۱۰۲

۵۱ - مطلب یہ ہے کہ اپنے اعمال و تمنیات کے ذمہ دار ہم خود ہوتے ہیں (مترجم)

۵۲- Postulate

۵۳- Efficient cause

۵۴- تشکیل جدید ص ۱۰۲

۵۵- تشکیل جدید ص ۱۱

۵۶- سورہ - ۵۴ - آیت - ۵۰

۵۷- تشکیل جدید ص ۷۴

۵۸- "فلسفہ، اسلام میں" (انگریزی) از ڈی بوئر ص ۱۹۴، ۱۹۵-

۵۹- تشکیل جدید ص ۱۰۶

۶۰- Closed of unity

۶۱- عزم للقوۃ جلد دوم (انگریزی) دفعہ ۱۰۶۶، ص ۴۳۰

۶۲- تشکیل جدید ص ۱۰۹

۶۳- اقبال اپنے ابتدائی دور میں جب کہ وہ ہمہ الئیت یا وحدۃ الوجود کے قائل تھے، اسی خیال کے حامی تھے مثلاً دیکھئے بانگ درا ص ۲۹۲، ۲۹۳ وغیرہ -

۶۴- Greatest good - کانٹ نے اصل میں شخصی بقا کو خیرِ کثیر پر نہیں بلکہ خیرِ برترین ( Supreme good ) پر مبنی کیا ہے جس کا مطلب اخلاق تکمیل ہے، تاہم اقبال نے کانٹ کے تصور پر جو نکتہ چینی کی ہے وہ اس پر بھی برابر صادق آتی ہے -

۶۵- Perfect Virtue جس کا ترجمہ کامل نیکی بھی ہو سکتا ہے (مترجم)

۶۶- تشکیل جدید ص ۱۰۷

۶۷- تشکیل جدید ص ۴۵

۶۸- دیباچہ اسرار خودی ص ۲۳

۶۹- اقبال اس خیال کے حامل معلوم ہوتے ہیں کہ بقائے دوام کا مسئلہ مابعدالطبیعات یا اخلاقیات کی بہ نسبت مذہب کے دائرے میں زیادہ آتا ہے اسی لیے وہ

اپنی بحث کو قرآن پر مبنی کرتے ہیں۔ قرآن میں آیا ہے کہ انسانی الیغو جس کے ارتقا میں سالہاسال لگ گئے ایک سوکھے پتے کی طرح پھینک نہیں دیا جا سکتا (سورہ ۵، آیت ۳۶) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے نشو ونما کے لامحدود امکانات ہیں علاوہ ازیں قرآن نے برزخ کی حالت کا بھی ذکر کیا ہے (سورہ ۱۰۱ آیت ۱۰۲)۔ اس سے مراد شعور کی وہ حالت ہو سکتی ہے جو زمان و مکان کے بارے میں الیغو کے رویے میں تبدیلی کی خاصیت رکھتی ہو۔ زمان و مکان کے بارے میں ہمارا موجودہ طرزِ خیال ہماری موجودہ جسمانی ساخت پر منحصر ہے۔ اس ساخت کی تحلیل کے ساتھ زمان و مکان کے بارے میں نقطۂ نظر میں تبدیلی بھی ضرور واقع ہو گی اور ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں گزرتے چلے جائیں گے اور لافانی ہو جائیں گے (سورہ ۸۴۔ آیت ۹۰)۔ نیز قرآن نے دوبارہ زندہ ہونے کا ذکر کیا ہے اور یہ افراد ہی کے لیے ممکن ہے۔ (سورہ ۱۹ آیت ۹۵) یہ نکتہ اس طرف دلالت کرتا ہے کہ ہمارا متناہی وجود صرف وہمی نہیں ہے بلکہ حقیقی ہے تبھی تو متناہی فرد سے لامتناہی کی قربت حاصل کرنے کا تقاضا کیا گیا ہے۔

۷۰۔ تشکیل جدید ص ۱۱۳

# باب چہارم

## عالمِ مادی

خارجی عالم وجود رکھتا ہے، وہ موجود ہے اور حقیقی ہے، ہمارے ادراکات ہم پر ایسی حقیقت کو منکشف کرتے ہیں جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اقبال اور آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ نہ صرف ادراک میں بلکہ علم کی ہر قسم میں علم حاصل کرنے والا موضوع یعنی باشعور نفس ہمیشہ اپنے مقابل ایک معروضی حقیقت رکھتا ہے، موضوع اور معروض یا بالفاظ دیگر عالِم اور معلوم کی ثنویت تمام علم کے لیے لازمی ہے۔

نیز فعلیت دستی ہمارے شعور کا ایک ٹھوس واقعہ ہے۔ لیکن ہر فعلیت دستی میں ہم اپنے آپ کو کسی مخالف چیز سے رُکتا ہوا پاتے ہیں۔ ایغو کی حیات مشتمل ہے ایغو کے ماحول پر اور ماحول کے ایغو پر حملے یعنی باہمی جدال پر! ماحول یعنی خارجی عالم کا وجود اس طرح لازمی ہے۔

لیکن اس خارجی عالم کی ماہیت کیا ہے؟ ماہر طبیعیات اپنے مشاہدے اور تجربوں کی بناء پر یہ کہتا ہے کہ اس کی ماہیت مادی ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے سخت اور جامد جواہر سے بنا ہے جو ایک خلاء میں واقع ہیں، اس خلاء کو ہم

مکان کا نام دیتے ہیں۔ یہ جواہر چھوٹے چھوٹے، ناقابلِ تقسیم اور غیر متداخل[۲] طبیعی وجود ہیں۔ اشیاء انھیں جواہر کے امتزاجات ہیں۔ سوائے جواہر کے اور کوئی چیز درحقیقت وجود نہیں رکھتی۔ باقی جو کچھ ہے محض عارضی ہے۔

لیکن اقبال کہتے ہیں کہ طبیعی حقیقت کے بارے میں یہ طرزِ خیال بودا ہے۔ یہ تصور اشیا کو جوہریت سے منسوب کرنے پر قائم ہے جو برکلے کی بحث کے مطابق ناقابلِ قبول ہے[۳]۔ مادی عالم کے بارے میں قدیم تصور جو ارسطو کے زمانے سے چلا آرہا ہے یہ ہے کہ عالم ایک تکمیل شدہ شے ہے جو خلا یعنی مکان میں واقع ہے۔ یہ تصور، عالم کو طے شدہ اور ناقابل نشو و نما بنا دیتا ہے۔

لیکن آئن سٹائن کی طبیعیات نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ تصور باطل ہے۔ اگر اس میں سے تمام اشیا نکال لی جائیں تو کیا مکان تب بھی ویسا ہی رہے گا جیسا کہ اشیا کی موجودگی میں ہے؟ نہیں، وہ یقیناً ایک نقطے کی حد تک سکڑ جائے گا۔ لہٰذا مکان ایک معروضی (یعنی خارجی) حقیقت نہیں ہے۔ مکان کے غیر حقیقی ثابت ہونے سے اس میں واقع جامد جواہر کا غیر حقیقی ہونا بھی لازم آتا ہے۔ اس طرح کلاسیکی طبیعیات کی جامد مادیت[۴] ناپید ہو جاتی ہے۔ مادہ کوئی مستقل چیز نہیں جو مکان میں پڑی ہوئی ہو۔ وہ صرف "باہم مربوط حوادث یا وقوعات کا ایک نظام ہے"[۵] جیسا کہ آئن اسٹائن کہے گا، یا پھر وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں وہ ایک "عضویہ" یا

نامیہ[6] ہے۔

لہٰذا عالم، مکان میں موجود جامد جواہر کا ایک مرکب یا مجموعہ نہیں ہے۔ تو پھر مادے کی ایجابی ماہیت کیا ہے؟ ہم نے اب تک سائنس دانوں کا معروضی طریق برتنا اور یہ ناکام رہا، اولاً اس لیے کہ یہ طریق محض حسی ادراک سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کی مدد اور رہنمائی سے ہم نے صرف اشیاء کے گرد گھومنا سیکھا ہے اور ان کے وجود کی گہرائیوں میں داخل ہونے کے قابل نہیں ہوتے ہیں۔ ثانیاً اس معروضی طریق نے تجربی عالم کو مدرک اور مدرکات کی ناقابلِ تحویل ثنویت میں تقسیم کر دیا ہے۔ اقبال اس بات کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اس بارے میں اقبال کی فکر برگساں کی فکر سے بڑی قربت رکھتی ہے۔ دونوں کے خیال میں ماہیت نہ تو حسی ادراک سے منکشف ہو سکتی ہے نہ فکر سے۔ فکر بھی حسی ادراک کی مانند حقیقت کو سکونی اور جامد فرض کرتی ہے۔ ارسطو کے زمانے سے لے کر اب تک سارے عقلیتی فلسفے کائنات کو ایک مستقل ٹھوس بلاک یعنی کالبد قرار دیتے رہے ہیں۔ تغیر اور حرکت کے مقولات یعنی ذہنی قوالب بھی، جو وقتاً فوقتاً کائنات پر منطبق کیے گئے ہیں، کائنات کو جامد اور مقرر و معین کردار کا حامل فرض کرتے ہیں۔ علیت کا تصور جو طبیعیات میں برتا جاتا رہا ہے اس بات کو بخوبی ثابت کرتا ہے۔ علیت کی روح یہ ہے کہ سوابق اور عواقب باہمی طور پر پہلے سے طے ہیں۔[7] بقولِ برگساں تمام فلسفے حقیقت کی ماہیت کے بارے میں ایک فطری تعصب سے آغاز کرتے ہیں، ساری مابعد الطبیعیات اس نقص کی حامل ہے کہ اس کی تفتیش جامد

سکونی اور مستقل حقیقت کی تلاش میں ایک پہلے سے طے شدہ سفر ہے۔

لہٰذا ہمیں موضوع (یعنی ذات مدرک) اور اس کے تجربے سے آغاز کرنا چاہیے۔ ہم موضوع کو براہِ راست وجدانی طور پر جانتے ہیں۔ موضوع کو عالم مادی یا معروض کی ماہیت کے بارے میں اپنی تفتیش کا آغاز خود اپنی خودی یا ذات سے کرنا چاہیے۔ اسے آگے بڑھنے کا راستہ مادے کو خود اپنی ذات کی مثال کے طور پہ سمجھنے سے ملے گا۔ نامعلوم کا علم، معلوم کی تمثیل یعنی قیاسِ تمثیل سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

برگساں نے مادے کے علم کو وجدان کے ذریعے حاصل کرنے کا دعویٰ کیا ہے[9]۔ اقبال کا خیال کچھ اور ہے۔ بقول برگساں: وجدان ہمارے لیے قابلِ رسائی پہلے تو خالص ادراک سے کام لینے کی بنا پر ہوتا ہے جو حافظے یعنی یادوں سے غیر ملوث ہوتا ہے، چونکہ انسان میں یادوں کے عناصر کی بہتات ہوتی ہے، اس لیے یہ غیر ملوث خالص ادراک، حیوانی دنیا میں جس قدر ہم نیچے اُترتے جائیں اسی قدر زیادہ ملتا جائے گا۔ ثانیاً بقول برگساں اجسام میں مقامی تغیرات کو مسترد کرنا ہوگا۔ کیونکہ اجسام اس حیثیت سے وجود ہی نہیں رکھتے۔[10] لہٰذا اشیاء کو علیحدہ وجودوں کے طور پر نہیں خیال کرنا چاہیے۔ چنانچہ وجدان کے عمل میں جسم کا مادہ، اس کی شکل و صورت، اس کی مقدار اور وضع سب کچھ غائب ہو جاتا ہے۔ اور جو کچھ رہ جاتا ہے اسے ایک "زندہ تسلسل" کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ہمیں جمود اور خالص ادراک میں نرمی کے ساتھ اُتر کر مادے سے مکمل یگانگت اور ہمدردی حاصل کرنی چاہیے۔ لیکن اس کے

لیے ہر شے کو فراموش کر دینا حتیٰ کہ اپنی "ایغو" (یعنی خودی) کو بھی فراموش کر دینا ہو گا۔ اقبال کے خیال میں یہ منزل قابلِ حصول نہیں ہے، نیز یہ ایسی منزل بھی نہیں ہے جس کی ہمیں تمنا کرنی چاہیئے۔ اقبال تو ایغو کے جرأت مندانہ اثبات پر زور دیتے ہیں نہ کہ اس کے کسی اور حقیقت میں انجذاب پر، خواہ وہ حقیقت برتر ہو کہ کم تر۔ اسی لیے اقبال برگساں کے تصور وجدان سے کنارہ کر لیتے ہیں۔ چونکہ وہ اس معاملے میں (یعنی مادے کی ماہیت جاننے کے معاملے میں) خود اپنے ذاتی وجدان کا، اس لفظ کے اپنے بتلاتے ہوتے معنی میں دعویٰ نہیں کرتے، اس لیے قیاسِ تمثیلی سے کام لینے پر مجبور ہیں[۱۲] تاکہ عالمِ مادی کی ماہیت کو متعین کریں۔

تو پھر جب ہم اپنی ذات یا خودی کا وجدان کرتے ہیں تو کیا دیکھتے ہیں؟ برگساں کے الفاظ میں:

"مجھے گرمی یا سردی لگتی ہے، میں مسرور یا مغموم ہوتا ہوں، میں کوئی کام کر رہا ہوتا ہوں یا بے کار ہوتا ہوں، میں اپنے ارد گرد جو کچھ ہے اسے دیکھتا ہوں یا کسی اور چیز کے بارے میں سوچتا ہوں۔ حسیات، احساسات، ارادے اور تصورات اس قسم کے تغیرات ہیں جن میں میرا وجود منقسم ہے اور یہ تغیرات اپنے رنگ میں میرے وجود کو رنگتے رہتے ہیں، گویا میں معدوم ہوتے بغیر متغیر ہوتا رہتا ہوں۔"[۱۳]

اب تغیر کا لفظ خود زمان کے تصور کی دلالت کرتا ہے کہ تغیر صرف

زمان ہی میں ممکن ہے۔ ذات یا خودی کا وجدان اس نکتے کی تصدیق کرتا ہے۔

وہ زمان جس کا ذکر لوگ عام زندگی میں کیا کرتے ہیں اقبال کے نزدیک حقیقی زمان نہیں ہے۔ عام تصور کا زمان، جیسا کہ نیوٹن نے اس کو بیان کیا ہے:

"مطلق، صادق اور ریاضیاتی زمان ہے جو فی نفسہ اور اپنی ماہیت سے، بلا کسی خارجی چیز سے نسبت یا تعلق و ربط کے یکساں رواں رہتا ہے۔"

اس زمان کو ہم ماضی، حال اور مستقبل کے تصورات سے ناپتے ہیں۔ کوئی واقعہ یا شے یا تو ماضی میں واقع ہوتی ہے یا حال میں ہوتی ہے یا مستقبل میں واقع ہوگی۔ یہ گویا یوں کہنے کے مترادف ہے کہ کوئی شے یا واقعہ یا تو "اب" ہے یا "اب نہیں ہے"۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ زمان متعدد الگ الگ "آنات"[۱۴] سے عبارت ہے۔ ہم اس کا خیال مکان میں ایک خط کی طرح کرتے ہیں۔ یہ "اب" اور "اب نہیں" درحقیقت مکان میں "یہاں" اور "یہاں نہیں" کے مترادف ہے۔ یہ مسلسل زمان ہے۔

لیکن اگر ہم عالم سے آنکھیں بند کرلیں اور خود اپنی ذات پر مرکوز کرلیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ:

"ہم میں ایک مستقل بہاؤ ہے جو کسی اور بہاؤ سے مشابہ نہیں ہے۔ یہاں حالتوں کا ایک ایسا تواتر ہے[۱۵] جس کی ہر ایک حالت

آگے آنے والی حالت کا اعلان بھی کرتی ہے اور جو کچھ اس سے پہلے تھا اس کو اپنے میں لیے ہوتے ہوتی ہے۔ یہ سب ایک مشترک حیات سے گہرے طور پر تحریک یافتہ ہوتی ہیں اور یہ بتایا نہیں جا سکتا کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے۔"[16]

درحقیقت ان میں سے کوئی بھی حالت نہ شروع ہوتی ہے نہ ختم ہوتی ہے، بلکہ سب ایک دوسرے میں منبسط ہو جاتی ہیں۔ اس طرح تواتر کے بغیر تغیر ہوتا ہے۔ برگساں اس کو استدام کا نام دیتا ہے۔

زمان کا یہ تصور کُلی طور پر کیفی" ہے (برعکس عام تصور کے جو کمیتی Quantitative ہے) اور جیسا کہ اقبال نے واضح کیا ہے یہ کیفی تصور ہماری باطنی خودی سے مخصوص ہے۔ اس باطنی خودی کو اقبال نے "قدرآشنا خودی" کا نام دیا ہے۔ اس طرح قدرآشنا خودی کا زمان "محض واحد" اب ہے جسے عقلی یا فاعلی خودی عالم مکان سے اپنی وابستگی کے باعث آنات کے ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتی ہے جیسے ایک رشتے میں موتیوں کے دانے۔ گویا یہاں قدرآشنا خودی میں مکان سے غیر ملوث خالص استدام پایا جاتا ہے۔[19] اس زمانِ خالص میں، ماضی، حال اور مستقبل ایک نامی وحدت بناتے ہیں جس میں سب کچھ بہ یک وقت موجود ہوتا ہے، تمام ہیجانات، خواہشات اور امیدیں بہم نشو و نما پاتے ہوتے بہاؤ اور تغیر کی ایک تغیرِ وحدت بناتی ہیں۔ یہاں ہمیں میکانکی اور جبری مظاہر نہیں ملتے بلکہ ایک آزاد اور متغیر شخصیت

ملتی ہے جس میں کوئی انقطاع نہیں اور جو اپنے بلیے نئے نئے مقاصد امیدیں اور تمنائیں پیدا کر رہی ہے۔ یہ حرکی شخصیت یا ایغو اپنی بنیادی ماہیت میں حد درجے تخلیقی ہوتا ہے۔

خودی کی تمثیل پر قیاس کر کے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ طبیعی عالم بھی زمان میں وجود رکھتا ہے۔[۲] لیکن زمان کسی خودی ہی کی خاص ملکیت ہے، لہٰذا عالم کو بھی ایک منفرد خودی ہی سمجھنا ہوگا۔ وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں عالم ایک عضویے یا نامیے کی مانند ہے نہ کہ جواہر کے ایک سکونی بلاک یعنی کالبد کی مانند۔[۲۱] لہٰذا عالم مادی کی ماہیت ایک خودی کی ماہیت ہے، یہ حیات ہے، یہ ایک مستقل بہاؤ اور تغیر ہے۔ حقیقت سکونی نہیں ہے۔[۲۲] حقیقت کی حیات کے کوئی دو لمحے ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہوتے، اس میں ہمیشہ ایک پیہم فعلیت، عمل اور حرکت ہے حیات کے لیے مادی خول یا جسم ضروری نہیں ہے۔[۲۳]

دراصل حیات کے خارجی مظاہر کو ایک جسم کی ضرورت ہے نہ کہ خود حیات کو۔ یہ نظریہ یا دعویٰ جدید طبیعیات سے بھی توثیق پاتا ہے جس کے مطابق جوہر کی ماہیت برق ہے نہ کہ برقائی ہوئی کوئی شے۔ حیات ایک مابعد الطبیعی وجود ہے، وہ جوشِ حیات ہے۔[۲۴]

لیکن کیا حیات صرف حرکت ہے! نیطشے کے مطابق حیات کی ماہیت پیہم فعلیت ہے۔ حیات ہمارے ہیجانات میں بہترین طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ ہیجان اپنی ترقی یافتہ صورت میں عام طور پر "ارادے" سے

موسوم کیا جاتا ہے۔ اب اگر ارادے کی اصطلاح کا اطلاق ہیجانات کی تمام صورتوں پر یعنی پست ترین سے لے کر بلند ترین ہیجانات پر کیا جائے تو حیات کی ماہیت بہترین طور پر "ارادے" میں ظاہر ہوتی ہے۔ شوپنہار نیطشے اور برگساں تینوں اس امر پر متفق ہیں۔

برگساں کہتا ہے کہ یہ ارادہ صرف ارادۂ حیات ہے۔ لیکن اقبال اس تصور کو ناتسلی بخش قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ ہماری ساری حیات غائی طور پر متعین ہوتی ہے، ہم اپنے لیے نئی نئی امیدوں، آدرشوں اور تمناؤں کا انتخاب کرتے رہتے ہیں اور تمام آدرش، فکر اور ذہانت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خودی صرف ارادہ نہیں ہے بلکہ ارادے اور فکر کے تانے بانے سے بنی ہے۔ فکر ارادے کا متخالف نہیں ہے۔ ہماری فعال زندگی میں فکر، ارادہ اور مقصد سب ایک دوسرے میں گھتے ہوتے ہیں اور ایک نامی وحدت بناتے ہیں۔[۲۵]

نیز انسانی خودی میں محض جینے کا ہیجان ایسا مظہر ہے جو نظر انداز کیے جانے کے قابل ہے، یہ ہیجان صرف حیات کی پست سطحوں میں پایا جاتا ہے۔ انسان میں یہ ہیجان (محض جینے کی بجائے) اچھی زندگی گزارنے کے ارادے کا روپ دھار لیتا ہے۔

یہ امر یوں ثابت ہو جاتا ہے کہ انسان ہمیشہ خطرات مول لینے کے تیار رہتا ہے۔ اگر صرف جی لینا ہی مقصود ہوتا، تو پُر خطر مہمات ناممکن ہوتے۔[۲۶] انسان خطرات کو محض بقائے حیات کے لیے نہیں بلکہ

حیات کو بہتر بنانے کے لیے مول لیتا ہے۔ اس مقصد کے لیے بعض اوقات
خود زندگی کو قربان کر دیا جاتا ہے (یعنی جان ہی کو داؤ پر لگا دیا جاتا ہے)
بہتر زندگی کی تعریف کئی مختلف تعقلات سے کی جا سکتی ہے۔ نیطشے نے
اس کی تعریف عزم للقوۃ کہہ کر کی ہے[۲۷] وہ کہتا ہے :

"طاقت کی محبت بنی نوع انسان کا عفریت ہے، آپ انسانوں
کو ہر ممکن چیز دے دیجئے، صحت، خوراک، مکان، راحتیں
لیکن وہ ہمیشہ ناخوش اور متلون ہی رہتے ہیں کیونکہ یہ عفریت انتظار
کرتا رہتا ہے اور اسے مطمئن کرنا ضروری ہے۔ انسانوں سے
اور سب چیزیں لے لیجئے لیکن اس عفریت کو مطمئن کر دیجئے
تو وہ اتنے ہی خوش رہیں گے جتنے ممکنہ طور پر انسان اور عفریت
خوش ہو سکتے ہیں۔"[۲۸]

ہم میں ارفع سے ارفع خواہشات اور کمالات تک پہنچنے کی ایک ناقابل
تسکین خواہش پائی جاتی ہے۔ ہم ہمیشہ بلند سے بلند تر تمناؤں کی طرف
مائل رہتے ہیں۔ حیات کی یہ فطرت ہے کہ وہ اپنی نشوونما اور توسیع چاہتی
ہے۔ ہیجان کا ہر مرکز تمام مکان کا آقا بننے کے لیے، اپنی طاقت میں توسیع
کرنے کے لئے اور مزاحمت کرنے والی ہر چیز کو پیچھے دھکیل دینے کے لیے
کوشاں رہتا ہے۔ لیکن چونکہ وہ دوسروں کی طرف سے بھی مستقلاً ایسی ہی
کوششوں سے دوچار ہوتا رہتا ہے اس لیے ان سے مفاہمت و مصالحت
کر لیتا ہے یعنی وہ ان کے ساتھ جو اُس سے کافی مطابقت رکھتے ہیں،

متحد ہو جاتا ہے تاکہ مل جل کر طاقت حاصل کرنے کا منصوبہ بنائے[۲۹] اس طرح نیطشے کے خیال میں :

"عالم سوائے عزم للقوۃ کے اور کچھ نہیں ہے۔"[۳۰]

نیطشے کے لیے طاقت واحد قدر ہے، مذہب، اخلاق، آرٹ اور سائنس سبھی اس واحد مقصد کے مختلف ذرائع ہیں کہ طاقت حاصل کی جائے۔ اقبال نیطشے سے پورا اتفاق نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ محض طاقت کے علاوہ انسان کے لیے اور بھی کئی قدریں ہیں مثلاً عشق۔ عشق لازماً قوت کا عشق نہیں ہوتا، نہ ہی وہ قوت کے مترادف ہے، کیونکہ قوت تخریبی بھی ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں خودی کی نشو و نما اور توسیع اُس کی افزودنی[۳۱] یا ارتکاز کے ایک متوازی عمل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ لہٰذا بقول اقبال عزم للقوۃ بالذات نہیں ہے، یہ تو ایک اور آگے کی غایت یعنی حیات کی افزودنی یا ارادۂ الیغوئیت[۳۲] کے لیے ایک ذریعہ ہے۔ یہ آخر الذکر غایت بنیادی ہے۔ عزم للقوۃ خودی کی دوسری صحت مند فعلیتوں کی طرح ہماری الیغوئیت کی تکمیل کرتا ہے۔ لیکن عزم للقوۃ پر ضرورت سے زیادہ زور دینا الیغو کی ہمہ جہتی نشو و نما اور وحدت کو پارہ پارہ کر دینے کا باعث ہوتا ہے۔[۳۳]

لہٰذا الیغوئیت وہ غایت ہے جس پر ہماری تمام فعلیتیں مرکوز ہوتی ہیں۔ یا انہیں اس طرف رہنمائی کرنی چاہیئے۔

بشخصیت کا تصور ہمیں ایک معیارِ قدر عطا کرتا ہے۔ اور یہی

خیر و شر کا مسئلہ بھی طے کر دینا ہے۔"

جو کچھ شخصیت کو مستحکم کرتا ہے خیر ہے اور جو اسے کمزور کرتا ہے وہ شر ہے۔ آرٹ، مذہب اور اخلاقیات، سب کو شخصیت کے نقطۂ نظر سے پرکھنا چاہیے نہ کہ عزم للقوۃ کے معیار سے[۳۴] لیکن الغویت نہ صرف آخر میں ہوتی ہے بلکہ ابتدا میں بھی ہوتی ہے۔ ہماری زندگی، ہماری فعلیت، خواہشات اور تمنائیں ممکن ہی اس لیے ہوتی ہیں کہ ہماری حیات ایک الغو ہے۔ ہماری حیات متناہی مراکز میں واقع ہوتی ہے اور متناہی "اینیت"[۳۵] کی تشکل اختیار کرتی ہے۔ نیطشے کا عزم للقوۃ اور برگساں کا ہیجان برائے حیات، تجربے کے متناہی مراکز (یعنی الغوؤں) ہی کی وجہ سے بامعنی کلمات بنتے ہیں۔

چنانچہ خودی کی تمثیل پر قیاس کر کے اقبال ساری کائنات میں انفرادیت اور ایک فرد کی طرح نشو و نما حاصل کرنے کا رجحان دیکھتے ہیں جس کی ارفع ترین تشکل انسانی الغو ہے الغو کی صورت میں فرد، اپنے طور پر خود مکتفی ایک مرکز بن جاتا ہے۔ بقول اقبال عالم اپنی تمام جزئیات سمیت، میکانکی نقطۂ نظر کے مادے کے جوہر سے لے کر انسانی الغو کی آزادانہ حرکت تک "عظیم انائیت"[۳۶] کا انکشاف ذات ہے۔ ہر جوہر خواہ وہ وجود کی کتنی ہی پست سطح پر کیوں نہ ہو ایک الغو ہے۔

"ہستی کے سارے ساز میں الغویت کا تدریجی طور پر بڑھتا ہوا نغمہ گونج رہا ہے حتیٰ کہ وہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا

ہے۔"[٣٧]

طبیعی اشیاء کی بنیادی ماہیت کو متعین کر لینے کے بعد اب ہم یہ سوال اُٹھا سکتے ہیں کہ آیا ایغو کے لیے جسم ضروری ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ اقبال کا جواب نفی میں ہے۔ ایغو کے لیے جسم کی ضرورت کا یہ سوال مادے کی ناقص اور مبہم تعریف سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جوہریت پسندوں نے جو مادے کو جامد و ثابت، سکونی اور مجہول سمجھا ہے، یہ درست نہیں۔ روح یا عزم و ولولہ ہی مطلق حقیقت ہے لیکن اس میں تفرید اور ارتکازِ ذات کا میلان پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی لیے یہ روح یا عزم و ولولہ اپنے آپ کو جسم اور ذہن میں ظاہر کرتا ہے۔"[٣٨] ذہن اپنی خود شعوری کی خصوصیت کی وجہ سے ایغو کے طور پر تفرید و نشو و نما کے عزم کا بہترین ظہور ہے جو اب تک معلوم ہو سکا ہے۔ جسم بھی بنیادی طور پر یہی عزم ہے، البتہ اتنا ہے کہ یہ "ذیلی ایغوؤں کا ایک مجموعہ ہے۔"[٣٩] لہٰذا یہ دونوں یعنی جسم اور ذہن اساساً ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ بلکہ ذہن ذیلی ایغوؤں کی زیریں بستیوں ہی سے، جنھیں جسم کہتے ہیں، نمودار ہوتا ہے۔ ذہن اور جسم دونوں ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ جسم ذہن کے نمودار ہونے کو ممکن بناتا ہے۔ اس طرح ہم ایک روحانی واحدیت تک پہنچتے ہیں۔

اب ہوتا یہ ہے کہ ایغو کشاکش یعنی تناؤ امید و آرزو کے بڑھتے ہوئے عمل سے نشو و نما پاتے، متغیر ہوتے اور خود شعوری کی بہتر سطحوں تک پہنچتے ہیں۔ برعکس اس کے بے عملی اور آرام و سکون اس خود مکتفی وحدت یعنی

ایغو کو برباد کرتی ہے۔ اس نکتے کے ساتھ ایک اور پُر معنی نکتہ وابستہ ہے۔ اقبال غائیت[۴۱] کا اثبات کرتے ہیں حالانکہ نیطشے اور برگساں اس کے مُنکر ہیں۔ نیطشے کے نزدیک کائنات کا کوئی پہلے سے متعین مقصد نہیں ہے۔ وہ کسی مقررہ منزلِ مقصود کی طرف نہیں جارہی ہے۔[۴۲]

"کائنات ایک دوری حرکت ہے جو اپنے آپ کو پہلے بھی بے شمار دفعہ دہرا چکی ہے اور ہمیشہ دہراتی رہے گی۔"[۴۳]

لیکن خود نیطشے کے قول کے مطابق کائنات کی اصل عزم للقوّۃ ہے اور عزم للقوّۃ بنیادی طور پر تخلیقی ہے۔ لہٰذا عالم خود آفریں آرٹ کا ایک کارنامہ ہے۔[۴۴] اقبال کہتے ہیں کہ ابدی تکرار، ابدی تکوین نہیں ہے بلکہ یہ وہی تصوّرِ ہستی ہے جو تکوین کا بھیس بدل کر سامنے آرہا ہے۔[۴۵]

برگساں کے نزدیک غائیت کو تسلیم کرنے سے زمان غیر حقیقی اور بے سود[۴۶] ہو جاتا ہے۔ حقیقت کے لیے مستقبل کے دروازے کُھلے رہنے چاہئیں ورنہ وہ آزاد اور تخلیقی نہیں رہے گی۔ برگساں کے جوشِ حیات کی کوئی منزل نہیں ہے۔

"وہ اپنے رویّے میں بالکل مستبدانہ، غیر ہدایت یافتہ، بے نظم اور ناقابلِ پیش بینی ہے۔"

حقیقت ایک آزاد تخلیقی ہیجان کی ماہیت رکھتی ہے۔ خود لفظ ہیجان ظاہر کرتا ہے کہ یہ بے بصر اور متلون قوت ہے جو ہنگامہ خیز اور ہر دم متغیر ہے۔ غائیت، حقیقت کے لیے ایک غایت متعین کر کے آزاد تخلیقیت کو

محض ایک التباس بنا دیتی ہے۔ اس معاملے میں اس حد تک تو اقبال بھی برگساں سے متفق ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ:

> اگر غائیت کا یہ مطلب ہے کہ کسی منصوبے پر ایک پہلے سے طے شدہ غایت یا مقصد کے مطابق عمل کیا جا رہا ہے تو اس سے زماں ضرور غیر حقیقی یا باطل ہو جاتا ہے۔ اس کی رو سے سب کچھ پہلے سے ابد میں کسی جگہ طے شدہ ہے اور واقعات کی زمانی ترتیب سوائے اس ابدی قالب یا منصوبے کی نقلِ محض کے اور کچھ نہیں۔[۴۳]

غائیت کے اس تصور کے لحاظ سے واقعات یا حوادث واقع نہیں ہوتے بلکہ صرف ہم ان سے دوچار ہوتے ہیں۔ سب کچھ پہلے سے متعین و طے شدہ ہے۔ عالم میں نہ تو کوئی آزادانہ تخلیق ہے نہ نشوونما، جو کچھ ہمیں تخلیق کے طور پر نظر آتا ہے وہ بھی پہلے سے طے شدہ اور مقدر[۴۴] ہے اور ہم صرف اسٹیج پر متحرک کٹھ پتلیوں کی طرح ہیں جنہیں پردے کے پیچھے سے کھینچا جا رہا ہے اگرچہ اس کشش کو ہم دیکھتے نہیں ہیں۔ اس تصور غائیت اور میکانکی علیت میں صرف یہ فرق ہے کہ میکانکی علیت ہمیں پیچھے سے دھکیلتی ہے اور غائیت ہمیں آگے سے اپنی طرف کھینچتی ہے۔

لیکن اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ غائیت کا ایک اور مفہوم بھی ہو سکتا ہے یہ مفہوم ہم پر اس وقت منکشف ہوتا ہے جب ہم اپنے شعور کا تجزیہ کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہمارا براہِ راست تجربہ ہمیں بتاتا ہے ہماری حیات، ہماری

خواہشوں، مقصدوں اور غایتوں سے متعین ہوتی ہے اور یہ خواہشیں، مقاصد اور غایتیں خود آفریدہ ہوتی ہیں (یعنی کوئی اور ہمارے لیے متعین نہیں کرتا بلکہ ہم خود کرتے ہیں)۔

"اگرچہ ایسی کوئی بعید متعینہ منزلِ مقصود نہیں ہے جس کی طرف ہم حرکت کر رہے ہیں تاہم جیسے جیسے حیات کا عمل نشو و نما اور توسیع پاتا جاتا ہے، نئے مقاصد، تازہ غایات اور مثالی پیمانۂ قدر کی ترقی پذیر تشکیل ہوتی رہتی ہے جو کچھ ہم ہیں اس کے موقوف ہو جانے ہی سے ہماری تکوین ہوتی ہے، حیات، موت کے ایک سلسلے سے گزرنے کا نام ہے۔" ۷۹

لیکن جب ہم رُک کر کسی خاص نقطے سے اپنی زندگی پر پیچھے مُڑ کر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ ہم جو کچھ بنے ہیں وہ اس لیے بنے ہیں کہ ایک ایسی قطعی غایت سے متعین ہوتے ہیں جس کی ہم نے بالکل پیش بینی نہیں کی تھی۔ ہم پیہم غایات اور مقاصد تخلیق کرتے رہتے ہیں اور جب انہیں تخلیق کرتے ہوتے ہیں تو اپنے آپ کو فاعل مختار محسوس کرتے ہیں۔ لیکن یہ متغیر اور آزادانہ انتخابِ غایات خود ہمیں ایک آخری حالت پر پہنچا دیتا ہے۔ اس آخری حالت کو پہلے سے طے شدہ قرار دینا گویا زندگی میں اختیار کے تصوّر کو بالکل ہی مسترد کر دینا ہے۔ اقبال کے خیال میں برگساں نے ہماری باطنی ماہیت کا مناسب تجزیہ نہیں کیا کیونکہ اس نے یہ تجزیہ پست سطح کی ہستیوں کی تمثیل پر قیاس کر کے کیا لیکن وہاں بھی تو تحت الشعوری مقاصد

پائے جاتے ہیں، البتہ انسانی اعمال کی سطح پر یہ مقاصد شعوری ہو جاتے ہیں۔

"غایات و مقاصد خواہ وہ شعوری رجحانات کے طور پر موجود ہوں
یا غیر شعوری، وہی ہمارے شعوری تجربے کا تانا بانا بناتے ہیں،
اور غایات کے تصورات کسی مستقبل کے حوالے کے بغیر سمجھ
میں نہیں آ سکتے۔"[۵۰]

اس طرح اقبال غایت کو قبول کرتے ہوئے بھی حقیقت کے لیے مستقبل کے دروازے کھلے رکھتے ہیں۔

چنانچہ کائنات بھی، ہماری اپنی خودی کی تمثیل پر قیاس کرتے ہوتے ایک آزاد تخلیقی خاصیت کی حامل قرار پاتی ہے۔ وہ بھی حیات کی سی ماہیت رکھتی ہے۔ تمام حیات آزاد، تخلیقی اور جدت پسند ہے، للذا کائنات بھی پیہم نشوونما پانے والی کائنات ہے جو ہر آن پھل پھول رہی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ کائنات ارادے، فکر اور مقصد کی ایک نامی وحدت ہے[۵۱]۔ وہ غیر منظم، باطل، ظالم، متناقض اور فریبندہ[۵۲] نہیں ہے جیسا کہ نیطشے سمجھتا ہے بلکہ عقل اور تدبیر کی حامل ہے۔ وہ قطعی طور پر ایک غایت کی طرف مائل ہے۔ لیکن یہ غایت ہمارے لیے مستقبل میں ہے اور ہمیشہ مستقبل میں رہے گی۔ چنانچہ کائنات کی کوئی آخری حالت نہیں ہے، وہ تو ایک پیہم ترقی پذیر، خود نما اور خود ارتقائی کائنات ہے جس کی نشوونما اور ارتقا کے باطنی امکانات کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے۔[۵۳]

# حواشی

۱۔ تشکیل جدید ص ۱۲، ۹۷

۲۔ Impenetrable

۳۔ لاک نے طبیعی اشیاء کی خاصیتوں کو دو زمروں میں تقسیم کیا تھا، بنیادی اور ثانوی۔ لاک کے مطابق بنیادی خاصیتیں جیسے جسمیت، پھیلاؤ یا گنجائش صورت شکل وغیرہ اشیاء کی خلقتی ولاینفک خاصیتیں ہیں، اور ثانوی خاصیتیں جیسے رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ خلقتی نہیں بلکہ موضوعی ہیں یعنی مشاہد پر منحصر ہیں برکلے نے واضح کیا کہ بنیادی اور ثانوی خاصیتوں کا یہ فرق من مانا ہے۔ اگر ثانوی خاصیتیں یعنی رنگ، ذائقہ اور آواز وغیرہ موضوعی ہیں تو بنیادی خاصیتیں بھی موضوعی ہی ہیں یعنی مشاہدے پر ہی منحصر ہیں۔ انھیں ثانوی خاصیتوں سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور جو بات بنیادی خاصیتوں کے لیے درست ہے وہی بنیادی جوہر پر بھی صادق آتی ہے جس سے اشیا عبارت سمجھی جاتی ہیں برکلے نے کہا کہ بنیادی جوہر کا تصور بے سود ہے، اس تصور کے لیے کوئی اصل بنیاد نہیں ہے چنانچہ عالم خارج معروضی طور پر وجود نہیں رکھتا۔

لیکن اقبال، برکلے کی طرح خارجی عالم کے وجود سے انکاری نہیں ہیں۔ وہ اشیا یعنی معروضیت کی جوہریت کو نہیں مانتے اور آئن اسٹائن سے اتفاق کرتے ہیں جس نے جوہر کی معروضی یعنی خارجی ماہیت کو رد نہیں کیا بلکہ اس تصور

کو رد کیا کہ جوہر محض مکان میں واقع کوئی چیز ہے۔

۴- Fixed materiality

۵- تشکیل جدید ص ۳۶

۶- Organism تشکیل جدید ص ۳۷

۷- تشکیل جدید ص ۴۹

۸- اس قسم کا استدلال اقبال کے یہاں اگرچہ صاف صاف اور واضح الفاظ میں نہیں ہے لیکن مقدر ضرور ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ علت کا تصور جس کا بنیادی خلاصہ یہ ہے کہ معلول سے مقدم ہے، سائنس کے نفس مضمون کے لیے متلازم ہے۔ دیکھئے تشکیل جدید ص ۴۹، ۱۸۵

۹- تخلیقی ارتقا (انگریزی) ص ۲۵۱

۱۰- مادہ اور ذہن (انگریزی) ص ۶۹، ۲۶۸

۱۱- I-am-ness

۱۲- تشکیل جدید ص ۴۴، ۴۸

۱۳- تخلیقی ارتقاء ص ۱

۱۴- Nows

۱۵- Succession

۱۶- مقدمۂ مابعد الطبیعیات ص ۹، ۱۰

۱۷- Qualitative

۱۸- Appreciative Self

۱۹- تشکیل جدید ص ۴۷

۲۰- تشکیل جدید ص ۴۴

۲۱- تشکیل جدید ص ۳۶، ۳۷

۲۲- تشکیل جدید ص ۴۸

۲۳- تشکیل جدید ص ۴۸

۲۴- Elan Vital

۲۵- تشکیل جدید ص ۵۰ تا ۵۲

۲۶- بانگ درا ص ۲۹۲ تا ۳۲۳ ، پیام مشرق ص ۳۳ ، ۴۰ ، ۱۴۳ ، ۱۴۵

۲۷- عزم للقوۃ (انگریزی) جلد دوم ، دفعہ ۶۳۶ ، ص ۱۲۱

۲۸- طلوع صبح (انگریزی) دفعہ ۲۶۳ ، ص ۲۴۸

۲۹- عزم للقوۃ دفعہ ۶۳۶ ، ص ۱۲۱

۳۰- عزم للقوۃ دفعہ ۱۰۶۷ ، ص ۴۳۲

۳۱- Intensification

۳۲- یہ اصطلاح اقبال کی نہیں ہے بلکہ میری اختراع کردہ ہے۔

۳۳- اسرار خودی (فارسی) ص ۴۴ تا ۵۸

۳۴- مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۲۲

۳۵- This-ness مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۶ - مطلب یہ ہے کہ مکان کی حدود قبول کرتی ہے۔

۳۶- The great I-am

۳۷- اقبال کا یہ توقف لائبنز کے توقف سے بہت مشابہ ہے۔ لائبنز کائنات کو قوت کی ماہیت جیسا سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قوت قوتی وحدتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے جنھیں وہ "مونادات" کا نام دیتا ہے۔ لیکن اقبال اور لائبنز میں بڑا فرق یہ ہے کہ لائبنز کائنات کی ماہیت کو قوت میں منکشف سمجھتا ہے نہ کہ حیات میں۔ حیات قوت سے بڑھ کر کوئی چیز ہے۔ لائبنز اگرچہ بعض اوقات اختیار اور ارادے کا بھی ذکر کرتا ہے لیکن اسے موناد کے لیے بنیاد نہیں بناتا، وہ اس بارے میں بہت مبہم ہے۔ برعکس اس کے اقبال کائنات کی بنیادی ماہیت کو ارادت

عزم اور فکر سے عبارت سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں انہوں نے اس بارے میں برگساں کے تصور کو بھی بہتر بنایا ہے۔ اقبال فکر کو بنیادی طور پر ارادے کا متخالف نہیں سمجھتے، لہٰذا ان کا تصورِ کائنات مبنی بر فعلیتِ ارادی ہے درحالیکہ لائبنز نے اپنے آپ کو صرف قوت کے طبیعی متوے تک محدود کر لیا ہے۔ اس کے علاوہ لائبنز کا موناد طبیعیات کے جوہر کی طرح ہے بایں اختلاف کہ یہ ایک قوتی جوہر ہے نہ کہ مادی۔ لیکن ایک موناد کے لیے ہیولیٰ Materia prima ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ خود خدا بھی اسے ہیولیٰ سے محروم نہیں کر سکتا جس کے بغیر وہ فعل محض Actus purus یعنی خود خدا ہو جائے گا۔ (دیکھئے لائبنز کا فلسفہ از رسل ص ۱۴۴)۔ لیکن خدا کسی موناد کو مادہ ثانوی Materia secundus یعنی ان مونادوں کے اجتماع سے جو اس کے جسم کو بناتے ہیں محروم کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک الیغو مادی ہے ہی نہیں۔ الیغوبیت کو انفرادی و خود شعور حیات کی طرف ایک میلان کے طور پہ سمجھنا چاہیے۔ مادی خول حیات کے لیے ضروری نہیں بلکہ حیات کے مظاہر کے لیے ضروری ہے۔

۳۸۔ زبورِ عجم ص ۱۷۔ ۲۱۶

۳۹۔ تشکیل جدید ص ۱۰۰

۴۰۔ Spiritual monism

۴۱۔ Teleology

۴۲۔ عزم للقوۃ (انگریزی) جلد دوم دفعہ ۵۱۵، ص ۳۰

۴۳۔ عزم للقوۃ جلد دوم دفعہ ۱۰۶۶، ص ۴۳۰

۴۴۔ عزم للقوۃ جلد دوم دفعہ ۶۱۷ ص ۱۰۸، دفعہ ۱۰۵۹ ص ۴۲۴

۴۵۔ تشکیل جدید ص ۱۷۷

۴۶۔ تخلیقی ارتقا (انگریزی) ص ۴۱

۴۷ - تشکیل جدید ص ۵۱ ۔ مصنف نے اقبال کا اقتباس جس طرح نقل کیا ہے اس کی روح سے "نقل محض" کی جگہ "تکرار محض" ترجمہ ہوگا۔ میں نے اصل اقتباس کا ترجمہ دیا ہے (مترجم)

۴۸ - Preordained

۴۹ - تشکیل جدید ص ۵۲

۵۰ - تشکیل جدید ص ۵۱، ۵۵

۵۱ - تشکیل جدید ص ۲۰

۵۲ - عزم للقوۃ جلد دوم دفعہ ۵۲۳ ص ۳۸

۵۳ - تشکیل جدید ص ۵۴

# باب پنجم

## وجودِ مطلق یا خدا

جیسا کہ گذشتہ باب میں واضح کیا گیا، کائنات ایک آزاد تخلیقی ارادے کی ماہیت رکھتی ہے، تمام موجودات کی تہہ میں یہی ارادہ کارفرما ہے، یہ تمام مظاہر میں پھوٹا پڑ رہا ہے، تمام حقائق میں اپنا اظہار کر رہا ہے، اس کے پیچھے کوئی طاقت یا دباؤ کارفرما نہیں، یہ کسی جبری قانون کے تابع نہیں کیونکہ ایسی صورت میں وہ تخلیقی نہیں رہے گا۔

اب اس آزاد تخلیقی ارادے کو دو طرح سمجھا جا سکتا ہے، یا تو یہ ایک بے بصر قوت ہے جو اپنے سامنے کوئی مقصد نہیں رکھتی یا پھر یہ مقصدی قوت ہے اور اپنی تخلیق کو ایک غایت کے لحاظ سے متعین کرتی ہے۔

بے بصر قوت کا مفروضہ دو لحاظ سے مشکوک ہے۔ اولاً یہ کہ عالم جیسا کہ ہم اسے جانتے ہیں ایک گڈ بڈ اور متناقض انبار نہیں ہے۔ جہاں تک ہم دیکھتے ہیں وہ ایک غائی اور معقول کل ہے، وہ اٹکل پچو نہیں ہے بلکہ اس میں ایک معقولیت ہے۔ ہماری کائنات ایسی کائنات ہے جس میں نظم و نسق کی حکمت ہے! ثانیاً یہ کہ ہمارے شعور کے واقعات بھی اسی طرف راہنمائی

کرتے ہیں کہ ہماری زندگی قانون و اصول سے عاری نہیں ہے بلکہ قطعی طور پر غایات سے متعین ہوتی ہے۔ تمام انسانی اعمال مقصدی ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہمیں دوسرے متبادل نظریے کو تسلیم کرکے کائنات کو اساسی طور پر عقلاً ہدایت یافتہ تخلیقی حیات سمجھنا چاہیے[۲]۔ البتہ اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ عالم اپنے سے خارج میں کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے یا وہ خود ہی ایک ذات یا خودی ہے جو ذی عقل اور با مقصد ہے؟۔

پہلا مفروضہ کہ کائنات، خارج کی کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے ناقابلِ قبول ہے کیونکہ اس صورت میں ایک تو غایت کو کائنات پر اوپر سے تھوپنا پڑے گا[۳] اور اس سے کائنات میں تمام تخلیقی آزادی محض ایک التباس بن جائے گی کہ غایت پہلے سے دی ہوئی ہے اور خارج سے دی ہوئی ہے اور کائنات اسی سے متعین ہو رہی ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ ہستی خود اس مواد کی خالق نہیں ہوگی جس کی وہ ہدایت و راہنمائی کر رہی ہے[۴]۔ اس طرح یہ ہستی محض ایک ناظم کی حیثیت رکھے گی۔ تیسرے یہ کہ اگر کسی طرح سے اُسے خود ہی مادے کا خالق مان لیا جائے تو پھر اس کی دانش سے یہ بات متصادم ہوتی ہے کہ وہ اپنے سے علاوہ ایک مادہ تخلیق کرکے اپنے لیے خود ہی مشکلات پیدا کر لے[۵]۔

لہٰذا یہ مفروضہ کہ عالم سے باہر ایک ہستی ہے جس نے کائنات کے لیے ایک غایت متعین کر دی ہے، ناقابل قبول ہے۔ اس طرح دوسرے متبادل نظریے کو مانے بغیر چارہ نہیں کہ کائنات خود ہی ایک خودی یا

الیغو ہے[۶]۔ یہ مفروضہ ہماری اپنی خودی کے تجربے سے بخوبی توثیق پاتا ہے۔ ہماری حیات ایک الیغو کی حیات ہے، یہ شعور کا محض ایک بہاؤ نہیں ہے بلکہ اس میں ایک مرکز بھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ساری حیات اپنی نوعیت میں انفرادی ہے، ہر طرف الیغوئیت کا عزم کارفرما نظر آتا ہے[۷]۔ ساری کائنات میں الیغوئیت کا ایک تدریجی، بڑھتا ہوا نغمہ سنائی دیتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ اپنی اضافی تکمیل انسان میں حاصل کر لیتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمیں ایک ہمہ محیط الیغو کے وجود کو بھی ماننا ہوگا[۸] کیوں کہ کائنات کو بطورِ کُل ایک الیغو ہی سمجھنا چاہیئے۔ کائنات ایک ارادے کی حامل ہے اور ارادہ چونکہ مقصدی ہوتا ہے اس لیے کائنات کو بھی مقصدی ماننا چاہیئے اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ خود کائنات کو ایک الیغو سمجھا جائے۔ اب الیغوئیت کا جوہر اس کی انفرادیت کے نجی حلقے میں مضمر ہے[۶] اور انفرادیت کی بنیادی ماہیت اس کا رہنمایانہ یا بادیانہ عمل ہے[۱]۔ لہٰذا الیغوئیت حوالے کا ایک نقطہ ہے، چنانچہ کائنات کو محض حوادث یا وقوعات کا ایک بہاؤ نہیں سمجھنا چاہیے[۱] بلکہ حوالے کے ایک مرکز یعنی الیغوئیت کا حامل سمجھنا چاہیئے۔[۱۲]

اس طرح اقبال ہمہ الہیت سے علیحدہ اپنا راستہ بناتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ الیغوئے مطلق یا خودی مطلق کا تعلق متناہی الیغوؤں کے ساتھ کیا ہے؟

اس تعلق کو تین طریقوں سے سمجھا جا سکتا ہے:

۱ - اول یہ کہ خودیِ مطلق واحد حقیقت ہے اور متناہی الیغو اس میں جذب

ہیں اور الیغوئے مطلق سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے ، صرف الیغوئے مطلق حقیقی ہے ۔

۲ - دوم یہ کہ الیغوئے مطلق ، متناہی الیغوؤں کے وجود کو مٹائے بغیر انہیں اپنی خودی میں لیے ہوئے ہے ۔

۳ - سوم یہ کہ الیغوئے مطلق متناہی الیغوؤں سے الگ اور بالا ہے ۔

اقبال تیسری صورت کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں [۱۳] یہ صورت متناہی اور لامتناہی میں ایک خلیج پیدا کر دیتی ہے وہ کہتے ہیں کہ

"جس لامتناہی تک متناہی کی نفی کر کے پہنچا جاتا ہے وہ باطل لامتناہی ہے ، نہ تو اس طرح خود لامتناہی کی توجیہ ہو سکتی ہے ، اور نہ اس متناہی کی جسے ہم اس کے مقابل میں لاتے ہیں ۔" [۱۴]

اول الذکر موقف حقیقتِ مطلقہ سے شخصیت و الیغوئیت منسوب کرتا ہے اور اس ہمہ اوستی طرزِ فکر سے آگے ایک مثبت قدم ہے جو حقیقت کی ماہیتِ نہائی کو ایک غیر شخصی خاصیت کا حامل سمجھتا ہے مثلاً نور ، قوت ، حیات ، ارادہ ، فکر یا عقل وغیرہ [۱۵] تاہم یہ طرزِ فکر اب بھی ہمہ اوستی مسلک سے وابستہ ہے کیونکہ اس کی رو سے حقیقتِ مطلقہ کے سوا اور کچھ وجود نہیں رکھتا ، متناہی الیغو اس میں جذب اور غرق ہیں اور اس لحاظ سے وہ اپنی کوئی ہستی نہیں رکھتے ۔ اقبال اس موقف کو بھی مسترد کر دیتے ہیں ۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اول تو خودی کا وجدان ہم پر یہ منکشف کرتا ہے کہ خودی اپنی ایک ہستی رکھتی ہے [۱۶] وہ اپنی ہستی کا شعور رکھتی ہے اور اپنی آزادی و اختیار کا

بھی شعور رکھتی ہے۔ وہ کسی خارجی قوت مثلاً ایک برتر ایغو سے متعین نہیں ہوتی، اس کی فعلیت بنیادی طور پر اُن غایتوں اور مقصدوں سے متعین ہوتی ہے، جو خود اس کی آفریدہ ہیں۔ علاوہ ازیں اس کی ہستی ابدی ہے، آزاد فعلیت اس کی حیاتِ دائمی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ثانیاً ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ہماری زندگی میں جو چیزیں بہترین اور حسین ہیں وہ بالکل نکمی اور بے قدر و قیمت ہیں، کیا میری حیات صرف ایک تفریحی کھیل کے طور پر تخلیق ہوتی ہے اور کیا یہ بات ساری بنی نوعِ انسان کے لیے بھی درست ہے؟ یقیناً ایسا نہیں ہے۔"

زندگی کے حقائق حیاتیات کی دنیا میں پیہم ترقی اور ارتقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں[۸]، لیکن ماہرِ حیاتیات اس مفروضے پر قناعت کر لیتا ہے کہ انسان ارتقائی عمل کی آخری کڑی ہے۔ یہ مفروضہ بے سند ہے۔ انسان نے پست تر حیات سے نشو و نما پائی ہے اور یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس پر ارتقائی عمل ختم ہو گیا ہے۔ ارتقا کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ترقی ایک اضافی اصطلاح ہے اور اس کی کوئی حدود نہیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ انسان اور کائنات اپنے ارتقا کے آخری نقطے پر پہنچ گئے ہیں تو ہماری زندگی اور ہمارا وجود ناقابلِ برداشت ہو جائے گا کہ اس میں کوئی سعی اور کوئی تمنا باقی نہیں رہے گی۔ ابدی حالتِ تکمیل یا اس تکمیل کی ابدی تکرار جس کا نیطشے قائل ہے، ہماری کائنات اور ہماری حیات کو ہمیشہ کے لیے جامد اور متعین بنا دیتی ہے۔[۹] لیکن نشو و نما اور تخلیق کا امکان فطرت

اور خودی کے مشاہدے سے بخوبی ثابت ہو جاتا ہے۔ کیا یہ سب کچھ غیر حقیقی ہے؟ نہیں۔

ثالثاً وحدت الوجودی صوفیہ و منکرین جس تجربے پر اپنے نظریے کو مبنی قرار دیتے ہیں، خود ان کی بنیادوں پر مشکوک ہے۔ مثلاً مجدد الفِ ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی اس نظریے کی صحت کو اپنے صوفیانہ تجربے یعنی وارداتِ روحانی کی بناء پر محلِ نظر سمجھتے ہیں۔ ان کے صوفیانہ تجربے کے مطابق جو حقیقتِ مطلقہ ان پر منکشف ہوئی وہ شخصی ہے[۲]، وہ کوئی غیر شخصی ہستی نہیں جیسے قوت، ارادہ، نور وغیرہ، وہ خود شعور ہے اور ہم اس کو جوابی عمل کے واقعے سے جان سکتے ہیں۔ یہ خودی مطلق ہماری التجاؤں کو سُنتی اور ہمارے افکار و احساسات کو سمجھتی ہے۔ علاوہ ازیں حقیقتِ مطلقہ کا وجدان ہماری اپنی خودی کو مٹا نہیں دیتا، البتہ وجدان کے واقعی عمل میں صاحب تجربہ یعنی مُشاہد کی نجی شخصیت وقتی طور پر دب جاتی ہے۔ لیکن اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ پورے طور پر مٹ جاتی یا فنا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا صوفیہ یہ سمجھنے میں غلطی پر ہیں کہ وجدان کے عمل میں عالم اور معلوم ایک ہو جاتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوتا۔ معلوم ہمیشہ عالم سے الگ اور غیر رہتا ہے[۲]۔ البتہ وجدان میں ایک لحاظ سے عالم اور معلوم ایک ہو جاتے ہیں، وہ یوں کہ صوفی اللہ تعالیٰ کے لیے اپنے انتہائی عشق اور جذبے کی وجہ سے اس کے خیال میں پورے طور پر جذب ہو جاتا ہے۔ یہ تجربہ اس سے اپنے احساسات کی شدت کے مطابق اضافی طور پر یا کلی طور پر اپنے آپ

کے غیر موجود یا فنا ہو جانے کا دعویٰ کرتا ہے، وہ فی الواقع جذباتی طور پر الیغوئے مطلق میں جذب اور غرق ہو جاتا ہے لیکن یہ انجذاب و غرق وجودی نہیں ہوتا یعنی اس کا وجود مٹ نہیں جاتا۔

اس کے علاوہ جس طرح مجدد الف ثانی نے بتایا ہے اس وجدان کے مختلف درجے ہیں[۲۲] صوفیہ بالعموم ابتدائی منازل ہی پر قانع ہو جاتے ہیں۔ ان منازل میں انہیں یوں لگتا ہے کہ متناہی خودی یعنی ان کی اپنی ذات بالکل غیر موجود اور غیر حقیقی ہے۔ یہ احساس و شعور اگر کسی صوفی پر طاری ہو جائے[۲۳] اور اس تجربے کو آخری منزل سمجھ بیٹھے تو یہ اس کی غلطی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ براہِ راست تجربے یا مشاہدے کی کئی منزلیں اور مقامات ہیں اور آخری منزل وہ ہے جب صوفی بحیثیت ایک ہستیِ حقیقی کے اللہ تعالیٰ کا اس طرح متقابل ہوتا ہے گویا حقیقتِ مطلقہ کے روبرو ہے[۲۴] یہ تجربہ انسانی شخصیت یعنی خودی کے جرأت مندانہ اثبات تک لے جاتا ہے نہ کہ اس کی نفی و عدم تک[۲۵]۔

اس طرح (لامتناہی خودی اور متناہی خودیوں کے باہمی تعلق کے بارے میں) ہمیں دوسری متبادل صورت کو ماننا پڑتا ہے یعنی یہ کہ متناہی خودیاں حقیقی اور موجود ہیں اور الیغوئے مطلق ان کے وجود کو مٹائے بغیر انہیں اپنی خودی میں لیے ہوتے ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ یہ کس طرح ممکن ہے۔ یا تو الیغوئے مطلق انہیں اپنے تخیل میں یا پھر اپنی ہستی میں لیے ہوتے ہے۔ اول الذکر نظریہ پھر ہمیں ہمہ الٰہیت یا وحدت الوجودی

تصور تک لے جاتا ہے، اسے اقبال قبول نہیں کرتے کیونکہ اس کی تصدیق ہماری اپنی خودی کے تجربے سے نہیں ہوتی۔[۲۶]

اگر انسانی ایغو کو صرف خدا کے تخیل کی تخلیق سمجھا جائے تو وہ حیات سے عاری اور محض خیالی ہو جائے گا اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وہ کسی نہ کسی طرح زندگی و فعلیت کا حامل ہے تب بھی اس کی حیات و فعلیت خدا کے تخیل سے متعین ہو گی نہ کہ خود اس سے۔[۲۷] ایسی صورت میں اسے کسی طرح حقیقی اور موجود بالذات نہیں مانا جا سکتا، ظاہر ہے کہ ایک موجود متناہی ایغو اس کے تمثالِ محض سے قطعاً مختلف ہے۔

لہٰذا ہمیں یہ ماننا چاہیئے کہ ایغوئے مطلق، متناہی ایغوؤں کو، ان کا وجود مٹائے بغیر، اپنی ہستی میں لیے ہوتے ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کو خودی سے عبارت سمجھنا چاہیئے۔ لیکن یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں گویا اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔[۲۸] خودی مطلق ان معنوں میں ماورائی نہیں ہے جن معنوں میں تجسیمی الٰہیین اسے ماورائی سمجھتے ہیں۔[۲۹] خودیِ مطلق نافذِ کل یا ہمہ گیر ہے[۳۰] کیونکہ وہ ساری کائنات کا احاطہ کرتی ہے لیکن وہ ان معنوں میں ہمہ گیر یا نافذِ کل نہیں جو روایتی طرز کے ہمہ الٰہیین سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی (جیسا کہ ہمہ الٰہیین اسے قرار دیتے ہیں)۔ وہ ایغوئیت یعنی ہماری طرح خود اپنی "انیت[۳۱]" کے شعور کی حامل ہے، لیکن اس کی "انیت" ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ مختصر یہ کہ وہ نافذِ کل یا ہمہ گیر بھی ہے اور ماورا بھی[۳۲]، تاہم نہ محض

یہ ہے نہ محض وہ۔ نفوذِ کلی یا ہمہ گیری اور ماورائیت دونوں ہی باتیں حقیقتِ مطلقہ کے لیے درست ہیں۔[۳۲] لیکن اقبال اس ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔

اولاً اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے نافذِ کل یا ہمہ گیر ہونے کا تصور ہمہ اوستی رجحانِ فکر سے نسبت رکھتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی اور غیر موجود ہے، درآنحالیکہ اقبال کو اس بات پر اصرار ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی نہیں ہے بلکہ ایغوئے مطلق سے الگ اپنی ہستی رکھتی ہے۔ متناہی اور لامتناہی کے اس باہمی اتفاق و افتراق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیئے۔ خودیِ مطلق کے ہمہ گیر یا نافذِ کل ہونے پر زیادہ زور دینے سے انسانی ایغو ہستیِ لامتناہی میں براہِ راست جذب و تحلیل ہو جاتا ہے اور یہ خودی کی حقیقت کو ترک کر دینے کے مترادف ہوگا، درحالیکہ اسی پر اقبال کی ساری فکر اور فلسفے کی عمارت کھڑی ہے۔ البتہ ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبتہً زیادہ زور دینا یکسر بے محل نہیں کہ اس سے انسانی ایغو کی حقیقت مزید اجاگر ہوتی ہے۔ ایک طرف تو ماوراتی تصورِ باری تعالیٰ متناہی ایغو کے وجود کو نمایاں کرتا ہے اور دوسری طرف ہستیِ لامتناہی کی انفرادیت و ایغوئیت کو عیاں کرتا ہے۔

ثانیاً اس لیے کہ ماورائیت مذہبی شعور کو بہتر انداز میں آسودہ کرتی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ:

(۱) ۔ حقیقتِ مطلقہ کو ماوراتی سمجھا جائے۔

"خودیِ مطلق کو خودیِ متناہی سے الگ یا غیر ہونا چاہیئے کیونکہ انسان کی وہ مایوسی جو اس کی اپنی ذاتی دقتوں اور گردوپیش کی مزاحمتوں سے جنم لیتی ہے یہ تقاضا کرتی ہے کہ انسان اس سرچشمے سے مدد حاصل کرے جو اس کے مصائب کا ماخذ نہ ہو اور جسے سارے عالم پر پورا تسلّط حاصل ہو۔ فی الواقع یہ کائنات سے مافوق سرچشمے سے آنے والی مدد ہی وہ غایت ہے جس کے لیے مذہبی شعور ایسی ایک ماورائی ہستی کے وجود کو مانتا ہے۔"[۳۴]

تاہم یہ ہستی جو انسان سے غیر ہے، غیریت کے باوجود متناہی خودیوں اور کائنات کا احاطہ کرتی ہے، در حقیقت کوئی شے بھی "کلی طور پر اس سے غیر" نہیں ہو سکتی۔[۳۵]

(ii) نیز یہ کہ اس حقیقتِ مطلقہ کو ایک شخصیت سمجھا جائے۔ یہ بات اقبال کے یہاں بار بار دہرائی گئی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ ایک شخص یا ایغو ہے۔ ہمارے (تجربی) واقعات کی (فلسفیانہ) تنقید سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ عملی طور پر ہدایت یافتہ حیات ہے جو ہمارے تجربہ حیات کے پیش نظر سوائے ایک نامی کُل کے اور کسی طرح تصور نہیں کی جا سکتی، ایسا نامی کُل جو بہت اچھی طرح مربوط ہے اور ایک مرکز کا حامل ہے۔ چونکہ حیات کی یہی خصوصیت ہے اس لیے حیاتِ مطلقہ کو سوائے ایک ایغو کے اور کسی طرح تصور نہیں کیا جا سکتا۔[۳۶] وہ ایک بے مثل فرد ہے لیکن انفرادیت اس

فرد کی متناہیت پر دلالت نہیں کرتی، وہ مکان کا پابند نہیں، اس کو خارج سے ملفوف کرنے والا کوئی 'مکان' نہیں۔ اس کی لامتناہیت عمیق "[۳۷] ہے نہ کہ "ممتد"[۳۸] (یعنی وسیع)

"ایغوئے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی فعلیت کے لامحدود باطنی امکانات میں مضمر ہے، کائنات جیسی کہ ہم جانتے ہیں۔"
ان امکانات کا محض ایک جزوی اظہار ہے۔[۳۹]
اگر دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو ایغوئے مطلق کی شخصیت حسبِ ذیل صفات کی دلالت کرتی ہے:

(i) خلاقی۔

(ii) ہمہ دانی

(iii) قدرت کاملہ اور

(iv) سرمدیت یعنی دائمیت۔ اقبال کی فکر میں ان سب کی گنجائش ہے۔

(i) ایغوئے مطلق اصلاً خلاق ہے اور اس کی خلاقی لامحدود ہے۔ وہ صرف ایک ناظم یا مہتمم نہیں ہے جو پہلے سے دی ہوئی کسی چیز پر عمل کر رہا ہو۔[۴۰] اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ ناقص اور بے بس ہے۔ نہ ہی وہ مادے کا پیدا کرنے والا ان معنوں میں ہے کہ مادہ اس سے علیحدہ اور خارجی کوئی شے ہو کیونکہ یہ اس کی دانش کے برخلاف ہے کہ وہ پہلے مادے کی تخلیق کرکے خود اپنے لیے مشکلات پیدا کرے اور پھر اسے خود اپنی خواہشات کے مطابق ڈھالے۔[۴۱] وہ از خود خلاق ہے۔

"اس کے لیے 'غیر خود' اپنے آپ کو کسی غیر کی طرح پیش نہیں کرتا۔ جو اس کے متقابل ہو، اگر ایسا ہو تو اسے بھی ہماری متناہی خودی کی طرح اس متقابل غیر سے مکانی ربط میں آنا ہوگا۔ جسے ہم فطرت یا غیر خود قرار دیتے ہیں وہ حیات الٰہیہ میں صرف ایک سریع السیر لمحہ ہے۔"[۴۲]

لہٰذا ایغوئے مطلق کے لیے تخلیق خود اس کے باطنی امکانات کا بے نقاب ہونا ہے۔ علاوہ ازیں ہر خودی کا ایک کردار ہونا ضروری ہے یعنی اس کے اطوار اور رویوں میں ہمواری و یکسانی ہونی چاہیئے، ایسی خودی کا تصور کرنا ممکن نہیں جو کسی کردار کی حامل نہ ہو۔[۴۳] اسی لیے ایغوئے مطلق کا بھی ایک کردار ہونا چاہیئے۔ فطرت ایک نامی کُل ہے جو یکساں اطوار اور رویوں کی حامل ہے۔ حیات الٰہیہ سے نامی طور پر وابستہ ہونے کے باعث اس کے رویے کو الٰہی فعلیت کی عادت سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے فطرت لامتناہی بن جاتی ہے کیونکہ یہ الٰہی فعلیت کی مظہر ہے۔ یہ لامتناہی ہے کیوں کہ اس کا تعلق ایسی خودی سے ہے جس کے باطنی امکاناتِ تخلیق لامحدود ہیں اور نتیجتاً اس کی لامتناہیت عمیق ہے نہ کہ ممتد یا مکانی۔

(ii) ایغوئے مطلق ہمہ داں یعنی عالم کُل ہے۔ جہاں تک متناہی ہستیوں کا تعلق ہے علم ہمیشہ کسی ایسی چیز کا علم ہے جو کہ عالم سے الگ ہے فرض یہ کیا جاتا ہے کہ ایک داخلی "غیر" فی ذاتہ وجود رکھتا ہے جو

عالمِ الیغو کا متقابل ہوتا ہے[۴۴]۔ یہ تناظر مطالعہ۔ باطن میں بھی غائب نہیں ہوتا۔ علم کے معروض سے یہاں بھی عالم الگ ہی رہتا ہے۔ لیکن الیغوئے مطلق کسی واقعی غیر کا متقابل نہیں ہوتا۔ اس میں علم کا عمل اور علم کا معروض ایک ہی ہیں[۴۵]۔ وہ ہمہ محیط اور ہمہ گیر ہے، اس کا عمل تخلیقی ہے، وہ علم رکھتا ہے اور اسی وقت خود ہی اپنے علم کا موضوع بھی ہے۔ اس لیے اس کا عمل لازماً ہمہ دانی ہے کیونکہ اس سے باہر کچھ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تاریخ کی ساری حدِ رسائی کو ایک ناقابلِ تقسیم عملِ ادراک میں دیکھ لیتا ہے۔ ہمہ دانی کا یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیے کہ ہر چیز پہلے سے دی ہوئی اور متعین ہے اور اللہ تعالیٰ کو صرف اُسے ذہن نشین کر لینا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ادراک اپنے سے باہر کسی چیز کا ادراک نہیں ہے، وہ ایک زندہ تخلیقی فعلیت ہے۔ وہ تخلیق کرتا ہے جس لمحے وہ جانتا ہے اور وہ جانتا ہے جس لمحے وہ تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح مستقبل

"خدا کی تخلیقی حیات کے نامی کل میں موجود رہتا ہے لیکن وہ ایک کھلے غیر متعین امکان کی طرح موجود رہتا ہے نہ کہ واقعات و حوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا قطعی خاکہ پہلے سے مقرر رہا ہو"[۴۶]

(iii) الیغوئے مطلق قادرِ کل ہے، لیکن قدرتِ کاملہ کیا ہے؟ اس کا مطلب ایسی لامحدود طاقت نہیں ہے جو بے بصر اور متلون ہو[۴۷] کیونکہ ایک

معنی میں وہ محدود ہے یعنی خود اپنی فطرت ، اپنی دانش اور اپنی نیکی سے محدود ہے۔

"تمام فعلیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا اور کسی قسم کی ، ایک طرح کی تحدید ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ کو موجود فی الخارج فعال ایغو کی طرح تصور کرنا محال ہے۔"[۴۸]

لیکن یہ تحدید اللہ تعالیٰ کو ضعیف یا بے بس نہیں بنا دیتی۔ صرف اتنا ہے کہ اس کی طاقت و قدرت لاینفک طور پر اس کی دانش اور اس کی نیکی سے مربوط ہے۔ خدائے تعالیٰ کی لاانتہا و لامحدود طاقت کا اظہار کسی من مانے اور متلون طریق پر نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایک اصول ، ایک باقاعدگی ، ایک نظم اور ترتیب کارفرما ہے۔

الٰہی ارادہ بنیادی طور پر نیکی کی طرف حرکت کرتا ہے۔ لیکن اب یہاں یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا شر اور الم دنیا میں صریحاً محسوس نہیں ہوتا ؟ اور یہ امر خدائے تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ ، دانش اور نیکی کا نقیض معلوم ہوتا ہے۔ شر سے تو صرفِ نظر کرنا ممکن ہے لیکن الم ایک منظرِ واقعی کی حیثیت سے باقی رہتا ہے۔ پھر الٰہی نیکی سے شر اور الم کو ہم آہنگ کرنا کس طرح ممکن ہے ؟ اقبال کا جواب یہ ہے کہ ہماری کائنات ایک ناقص کائنات ہے۔[۴۹] نشو و نما کے مظاہر ایغوؤں کے ارتقاء اور تکمیل کا رجحان رکھتے ہیں۔[۵۰] انسان میں ایغوئیت

نے اپنا اضافی کمال حاصل کیا ہے۔ لیکن کمالِ کلی ابھی بہت دور ہے۔ الم اور مسرت شر کے مظاہر ہمیں اپنی الیغوبت کے استعمال اور استکمال کی آرزو برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ لہٰذا شر اور الم کو مطلق نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ وہ ہماری الیغوبت اور شخصیت کے استکمال کی کوششوں میں کامیاب یا ناکام ہونے سے مُضاف یا متلازم ہوتے ہیں ا؎

(۱۷) الیغوئے مطلق سرمدی یعنی ابدی ہے، وہ اس لیے ابدی ہے کہ الیغوئے مطلق ہے۔ لیکن سرمدیت یا ابدیت ہے کیا؟ عام طور پر اس سے مراد ایسا زمانہ ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ مظاہر کی دنیا میں تواتر اور تغیر پایا جاتا ہے اور یہ ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ ہر ابتدا کی بھی ایک ابتدا ہے اور تواترِ بے نہایت کی بھی ایک انتہا ہے۔ لیکن زمان کا یہ تصور اصلاً متسلسل اور غلط ہے۔ اگر ہم خود اپنی ذات پر نگاہ ڈالیں تو دیکھیں گے کہ یہاں تغیر بلا تواتر پایا جاتا ہے۔ تمام باطنی حالتیں ایک دوسرے میں نفوذ کر رہی ہیں اور ہم یہ نشان دہی نہیں کر سکتے کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے۔ استدام ایک نامی کُل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ساتھ چلتا اور حال میں کارفرما رہتا ہے۔ اسی طرح مستقبل بھی آگے اس طرح پڑا ہوا نہیں ہے جس پر سے ہمیں گزرنا ہے، وہ پہلے ہی حال میں ہے یعنی وہ حال میں ایک کھلے

ہوئے غیر متعین امکان کے طور پر موجود ہے؟ یہ زمان یعنی استدام ہی الیغوئے مطلق کی حیات پر منطبق ہو سکتا ہے۔ اس کی خودی چونکہ محیطِ کل خودی ہے اس لیے تاریخ کی ساری حدرِ ساقی کو اپنی حیاتِ باطنی میں بطور ایک آن یا لمحے کے لیے ہوئے ہے۔ چنانچہ اس کے لیے نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا، سب کچھ ایک لمحے میں اس کے زیرِ نظر ہے۔ وہ ہماری طرح زمانے کی تاریخ پر آہستہ اور تدریجی قدموں سے نہیں گزرتا۔ فی الواقع وہ خود ہی تمام زمان کا سرچشمہ ہے اور اس لیے اس سے متقدم ہے۔

علاوہ ازیں مذہبی شعور تقاضا کرتا ہے کہ الیغوئے مطلق سے قریبی ربط یعنی وصال کا امکان ہونا چاہیے۔ یہ ربط یا وصال عمل عبادت دعا میں حاصل کیا جاتا ہے۔ عبادت دعا اپنی ماہیت ہی میں دو افراد کو فرض کرتی ہے، عابد اور معبود۔ لہٰذا انسانی خودی کو الٰہی خودی سے غیر ہونا چاہیئے۔ عبادت دعا تبھی معنویت رکھ سکتی ہے کہ انسانی خودی کو ایک علیحدہ ہستی کا حامل تصور کیا جائے۔ چنانچہ اقبال بڑے شدومد سے انسانی اور الٰہی الیغوؤں کی اس خاصیت پر اصرار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسانی الیغو کبھی الٰہی الیغو میں غائب یا گم نہیں ہوتا۔

لیکن عبادت دعا کیا ہے؟ تجسیمی الہیت پسند اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے معجزے بروئے کار لائے جا سکتے ہیں۔

"عبادت و دعا بجلی کے کوندے یا گولی کے رُخ کو موڑ سکتی ہے یا آسمان سے آگ برسا سکتی ہے جیسا کہ ایلیا نبی کی دعا سے ہوا تھا۔"[۵۳]

اقبال اسے ماننے میں پس و پیش کرتے ہیں۔ دعا و عبادت کا ایک اور تصور بھی ہے۔

"دعا کا مفروضہ یہ ہے کہ تمہارا آسمانی باپ جانتا ہے کہ تم کو کس چیز کی احتیاج ہے اور اس کا اختتامی فقرہ ہوتا ہے، میری نہیں بلکہ تیری مرضی پوری ہو گی۔ اس کا مقصد فطرت کو فوق الفطرت ذرائع سے مسخر کرنا نہیں بلکہ قلبِ انسانی پر حکمرانی کرنا ہے جو نافرمانی اور دل شکستگی کے مابین ڈگمگاتا ہے اور اپنے آپ کو اس قابل نہیں پاتا کہ خود کو اپنی قسمت یا تقدیر کے حوالے کر سکے۔"[۵۴]

دعا کا یہ تصور بنیادی طور پر ہمہ اوستی طریقِ فکر کا نتیجہ ہے۔ یہاں انسانی خودی کی نفیِ کلی ہے۔ علاوہ ازیں اگر مرضیِ الٰہی ایک طوقِ گراں کی طرح ہمارے گلے میں آویزاں ہے تو پھر دعا کا امکان ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال اپنے مخصوص حرکی فلسفۂ خودی کے تحت دعا کے اس تصور کو قبول نہیں کرتے اقبال کے نزدیک، دعا اولاً تو قلبِ انسانی کے لیے جبی ہے کہ آدمی کو دعا کے بغیر چارہ نہیں، یہ مدد اور رہنمائی حاصل کرنے کی ایک شدید آرزو کا نام ہے اور اس لحاظ سے تمام مذہبی شعور کا ایک اہم عامل یا عنصر

ہے۔ ثانیاً دعا تامل کا ایک انداز ہے، اس کا مقصد روحانی تنویر ہے، وہ:

"کائنات کی ہیبت ناک خاموشی میں اپنی پکار کے جواب کے لیے انسان کی باطنی آرزو ہے"۔[56]

لہٰذا دعا کا عمل انسانی ایغو اور حقیقتِ مطلقہ کے مابین براہ راست رابطہ قائم کر دیتا ہے۔ ثالثاً دعا اپنا ایک اثر رکھتی ہے، وہ ہمارے جذبات کو عمیق تر اور ہمارے ارادے کو حرکی بناتی اور اس طرح اپنے گرد و پیش کی دنیا میں بڑی بڑی تبدیلیاں لانے کی طاقت و قدرت عطا کرتی ہے۔

"یہ اکتشاف یا عرفان کا ایک یکتا طریق ہے جس کے ذریعے متجسس ایغو اپنی نفیِ ذات کے لمحے ہی میں اپنا اثبات کرتا ہے اور اس طرح اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے"۔[57]

مذہبی شعور اس کا بھی تقاضا کرتا ہے کہ انسانی ایغو کو لامتناہی زمان تک وجود برقرار رکھنے کا اہل ہونا چاہیئے۔ دوسرے الفاظ میں انسانی خودی کو لافانی ہونا چاہیئے[58] یہ لافانی ہو تبھی اس کا امکان ہوگا کہ متناہی ایغو لامتناہی ایغو سے تقرب حاصل کرے۔[59] ہماری حیات ایک بلبلے کی طرح نہیں ہے جو ایک دفعہ پیدا ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو پھر ہماری

تمام مذہبی تمنائیں بے معنی اور لاحاصل ہو جائیں گی۔

اقبال کے نظامِ فکر میں مذہبی یا الئیت پسندانہ شعور پر زور دینے میں دعا اور حیاتِ جاودانی کے تصور کا بڑا حصہ ہے۔ وہ رفتہ رفتہ اُس ہمہ اوستی طریقِ فکر سے بہت دور چلے گئے تھے جس پر شروع شروع میں اعتقاد رکھتے تھے۔ فی الواقع یہ بات کہ وہ حقیقتِ مطلقہ کو ایک شخص مانتے ہیں جو خلاقی ہمہ دانی اور ابدیت کی صفات رکھتا ہے اُنھیں الئیت پسندی کا علمبردار بنا دیتی ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال ایک الئیت پسند ہیں۔ لیکن یہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ ان کا ایغوئے مطلق، قدیم الئیت پسندوں کا خدا نہیں ہے " جو آسمانوں میں رہنے والا" ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے، صرف اسی میں متناہی ایغو اپنی ہستی کو پاتے ہیں۔

"یہ حیاتِ الٰہی ہی کا سیلِ رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں"[۶۰]

یہاں ہم ہستیِ مطلق کے بارے میں اقبال کے موقف کا مقابلہ میک ٹیگرٹ سے کر سکتے ہیں جو ان کے استاد تھے۔ میک ٹیگرٹ، ہیگل کی تقلید کرتے ہوئے حقیقتِ مطلقہ کو ہستیِ مطلق قرار دیتا ہے۔[۶۱] تفرقات کے اصول کے مطابق ہستیِ مطلق متناہی ایغوؤں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ میک ٹیگرٹ کہتا ہے کہ متناہی خودیاں ذاتی ہیں اور ہستیِ مطلق ایک ایغو یا خودی نہیں ہے۔ وہ لکھتا

ہے کہ:

"میرا اعتقاد ہے کہ ہماری اپنی بقائے دوام کے لیے کوئی ثبوت فراہم کرنا مشکل ہوگا تا آنکہ خدا کو ایک شخص نہیں بلکہ ایک جمعیت یا انجمن قرار دیا جائے، اسی طرح یہ بھی اتنا ہی مشکل ہے کہ ہم ایک شخصی خدا کا تصور قائم کریں جو ہمارے وجود کو اس کے ارادے پر منحصر قرار نہ دے، ایسا ارادہ جس کے فیصلوں کی پیش بینی ہماری عقل نہیں کر سکتی۔"[۶۲]

اقبال میک ٹیگرٹ کے دونوں دعووں کو مسترد کرتے ہیں۔ پہلے دعوے کے تعلق سے وہ کہتے ہیں کہ ہستیِ مطلق محض ایک جمعیت یا انجمن نہیں ہو سکتی کیونکہ کوئی جمعیت افراد کے بغیر ممکن نہیں ہے، اگر ہستیِ مطلق جمعیت ہوتی تو متناہی ایغوؤں سے بالا اور علیحدہ وجود نہیں رکھ سکتی تھی۔ علاوہ ازیں ہستیِ مطلق کے تعرفات کے ہمیشہ کے لیے مقرر اور محدود تعداد میں ہونے کی وجہ سے کائنات میں نئے ایغوؤں کی تخلیق کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا، لیکن اس انجمن کے ارکان مقرر نہیں ہیں بلکہ نئے اراکین برابر پیدا ہو رہے ہیں، لہٰذا کائنات ایک تکمیل شدہ عمل نہیں ہے[۶۳]۔ تخلیق کا عمل جاری ہے اور انسان بھی اس میں اپنا حصہ ادا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر متناہی خودیاں ہستیِ مطلق کے لازمی تعرفات ہیں تو اس انجمن میں ایک دائمی و ابدی نظم و ترتیب اور تطبیق ہونی چاہیئے حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ یہ نظم ابدی و دائمی طور پر حاصل نہیں کیا گیا ہے بلکہ ہم بدنظمی و فساد سے

بتدریج نظم دکون کی طرف سفر کر رہے ہیں اور اس کارِ نمایاں کی تکمیل میں مددگار ہیں۔"[۶۴] یہ عمل غیر شعوری نہیں ہے بلکہ شعوری اور جبلی طور پر ہماری کوششوں سے حاصل ہوتا ہے۔

بیک ٹیگرٹ کے دوسرے دعوے کے متعلق کہ شخصی خدا کا ایسا تصور قائم کرنا مشکل ہے جس میں ہمارا وجود اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو، اقبال کہتے ہیں کہ معاملہ یوں نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو ایک شخص ہی سمجھنا چاہیے لیکن وہ کوئی انسان جیسا تجسیمی شخص نہیں ہے اور نہ ایک معمارانہ ذہن ہے جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو، بلکہ وہ ساری کائنات کو محیط ہے، تمام متناہی خودیاں اس کا حصہ ہیں، ہماری حیات اس کی ہستی سے نامی طور پر وابستہ ہے، لیکن اس کا یہ مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم اپنی انفرادیت یا اختیار سے عاری ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی مرضی سے متناہی خودیوں کو اپنی حیات میں حصہ دار بنایا ہے۔ اس کے علاوہ متناہی اور لامتناہی کے اس نازک تعلق کو گرفتِ ادراک میں لانے کے لیے ایک مثال مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ انسانی ایغو مکانی و زمانی نظام سے تعلق رکھنے کی حیثیت سے زمان و مکان میں گم ہے لیکن ایک ایغو کی حیثیت سے جو شخصیت کا حامل ہے وہ زمان و مکان سے جدا اور علیحدہ ہے۔[۶۵] اسی طرح خدا کے تعلق سے ہمارا وجود ہمارا اپنا ہے اور ہمارے افکار و اعمال خود ہمارے متعین کردہ ہیں۔ لہٰذا ایک شخصی خدا لازماً متناہی ایغوؤں کی ہستی و اختیار کا نقیض نہیں ہے۔

---

## حواشی

۱۔ تشکیل جدید ص ۶
۲۔ تشکیل جدید ص ۵۸
۳۔ تشکیل جدید ص ۲۸
۴۔ تشکیل جدید ص ۲۸
۵۔ تشکیل جدید ص ۲۸
۶۔ تشکیل جدید ص ۵۳
۷۔ تشکیل جدید ص ۶۰
۸۔ تشکیل جدید ص ۵۳
۹۔ تشکیل جدید ص ۹۴
۱۰۔ تشکیل جدید ص ۹۷
۱۱۔ تشکیل جدید ص ۳۳
۱۲۔ اقبال اور برگساں کے بارے میں حسب ذیل امور قابل ذکر ہیں:
اقبال کا استدلال اور ان کے نتائج انھیں برگساں سے علیحدہ کر دیتے ہیں۔ برگساں کے نزدیک تخلیقی قوت محض ایک بے بصر ارادہ ہے، وہ اسے ارادۂ حیات یا جوشِ حیات کا نام دیتا ہے (دیکھئے تخلیقی ارتقاء ص ۹۴) یہ ارادۂ حیات آزاد اور تخلیقی ہے، یہ غیر مختتم حرکت و فعلیت کی قسم سے ہے اور بقول برگساں یہی واحد حقیقت ہے (دیکھئے تخلیقی ارتقاء ص ۹۲)۔ کثیر التعداد مظاہر

اس کے شئون ہیں، یہ اپنے آپ کو فطرت میں بھی ظاہر کرتا ہے اور انسان میں بھی۔ لیکن اس کی فعلیت ایک اور حقیقت سے رُکتی ہے جو انفعالیت، جمود اور بے حسی کی حامل ہے۔ اسے برگساں مادے کا نام دیتا ہے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ اس کے بقول مادہ خود صرف ایک منفعل اور بے حس حقیقت نہیں ہے وہ اس حد تک نہیں پہنچا ہے بلکہ محض اضافی طور پر منفعل اور بے حرکت ہے چنانچہ مادہ بھی ایک طرح کے اصول حرکت و حیات کا حامل ہے۔ برگساں کے نزدیک مادہ اصولِ حرکت و حیات کی تقلیب ہے۔ ارادۂ حیات نے مادے کی اضافی انفعالیت اور عدم فعلیت پر عبور حاصل کرنے کے لیے دو طریقوں سے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے ایک تو اس نے اپنے آپ کو اجسام میں منظم کیا ہے جو فی الواقع خالص، غیر منظم اور جامد مادے کے مقابلے میں آزاد تر ہیں۔ جسم اپنے آپ میں حرکت اور عمل کا اصول قبول کرتا ہے۔ لیکن یہ اضافی فعلیت اور آزادی زیادہ مکمل طور پر انسانی جسم میں حاصل ہوتی ہے جو مادے کی جبریت کی اور میکانکی عمل و ردعمل کے اصول کی شدت سے تردید کرتی ہے۔ دوسرے انسانی شعور اور شخصیتیں بھی ارادۂ حیات کے لیے آزادی کا ایک ذریعہ ہیں۔ شعور فعلیت کے کام آتا ہے، چنانچہ شعور بجائے خود غایت نہیں ہے وہ ہمارے لیے فعلیت اور حیات کے ذریعے کے طور پر مفید ہے۔ لہٰذا حیات اور فعلیت شعور کے مقولے سے بلند تر ہیں۔ شعور ہماری فعلیت کی مدد کرنے کے بعد غائب ہو جاتا ہے۔ خالص فعلیت اور ارادے کی زندگی میں شعور کی ضرورت نہیں ہے، چنانچہ ارادۂ حیات یا اصول فعلیت فوق شعوری ہے، نیز ہماری شخصیتیں اور خودیاں بھی ارادۂ حیات کے لیے آزادی کے ذریعے ہیں۔ ارادۂ حیات فوق شخصی یا غیر شخصی ہے۔ الغویت غایت بالذات نہیں بلکہ وہ ارادۂ حیات کے لیے آزادی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے (دیکھیے تخلیقی ارتقاء ص ۳۳، ۳۴)۔ نیز الغویت ارادۂ حیات کی ایک عارضی منزل ہے۔ وہ محض ایک غیر

موجود حقیقت ہے کیونکہ وہ ارادہ رحیات کے علاوہ یا مزید برآں وجود نہیں رکھتی وہ محض ایک عارضی شکل ہے جسے ارادۂ حیات نے اپنے لیے قبول کر لیا ہے۔ برگساں کے مذکورہ بالا تصورات کے برعکس اقبال تخلیقی ارادے کو اساساً فکر اور ذہانت کی قسم سے سمجھتے ہیں نہ کہ ایک بے بصر اور من موجی متلون قوت۔ برگساں کے لیے انفرادیتیں اور انسانی شخصیتیں بھی ارادہ رحیات کے عکس کے سوا کچھ نہیں، وہ حقیقی اور اپنے طور پر موجود نہیں۔ اس کے برخلاف اقبال ایغوؤں کی موجود حقیقت پر غیر متزلزل اعتقاد رکھتے ہیں۔ ایغو ارادۂ حیات کے شئون ہی سہی لیکن وہ غیر حقیقی اور محض عکس نہیں ہیں (دیکھیے تشکیل جدید ص ۵۸) وہ اپنے طور پر موجود اور حقیقی ہیں۔ انفرادیت ہی حیات کا جوہر ہے، زندگی محض ایک سیلابی موج نہیں ہے، اس کی بنیادی ماہیت ایغوئیت میں پنہاں ہے۔ برگساں نے صرف اس کی فعلیت وحرکت پر زور دیا اور اسے استدام کا نام دیا لیکن اقبال کہتے ہیں کہ استدام کا تصور بغیر ایک خودی کے نہیں ہو سکتا، خودی یا ایغو زمان و مکان سے مقدم ہے (دیکھیے تشکیل جدید ص ۵۳)

یہ صرف ایغو ہی ہے جو زمان و مکان میں اپنی فعلیت کا ادراک کر سکتا ہے چنانچہ اقبال ارادۂ حیات کو ایغوئیت کے برتر مقولے کے تحت رکھتے ہیں۔ اس ایغوئیت کو اقبال کی اصطلاح میں یہاں ایغوئے مطلق یا خودی مطلق کا نام دیا جا سکتا ہے۔ برگساں کے لیے ارادہ رحیات یا جوشِ حیات ہی حقیقتِ مطلقہ ہے اور اسی لیے حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں اس کا موقف ہمیشہ بالکل ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی رہتا ہے۔ اقبال کا موقف یہ نہیں ہے۔

۱۳۔ تشکیل جدید ص ۲۸

۱۴۔ تشکیل جدید ص ۲۷، ۲۸

۱۵۔ تشکیل جدید ص ۵۸

۱۶۔ تشکیل جدید ص ۹۳ ۔ نیز دیکھیے کتاب ہذا کا تیسرا باب۔

۱۷- تشکیل جدید ص ۱۱۲

۱۸- تشکیل جدید ص ۱۱۵

۱۹- تشکیل جدید ص ۱۷۷

۲۰- تشکیل جدید ص ۱۸، ۶۱، ۷۴

۲۱- تشکیل جدید ص ۱۲، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۸۲، ۱۹۳

۲۲-۲۳- مجدد کا تصور توحید (انگریزی) از ڈاکٹر برھان احمد فاروقی ص ۸۲، ۱۰۱، ۱۰۲ تا ۱۰۶

۲۴- تشکیل جدید ص ۱۷۹

۲۵- تشکیل جدید ص ۱۷۹

۲۶- معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو خود کبھی وجدانِ الٰہی کا تجربہ نہیں ہوا کیونکہ وہ کبھی اس کا دعویٰ نہیں کرتے، البتہ وجدان خودی کا دعویٰ وہ ضرور کرتے ہیں۔

۲۷- اقبال نے اگرچہ صراحتہً ہمہ الیت کو اپنی تنقید و تشنیع کا اس طرح نشانہ نہیں بنایا ہے لیکن ان کی فکر سے یہی بات مستنبط ہوتی ہے۔

۲۸- تشکیل جدید ص ۶۲

۲۹- تشکیل جدید ص ۶۲، ۷۳

۳۰- Immanent

۳۱- I-am-ness

۳۲- اس نکتے کو سمجھنے کے لیے عراقی کا قول مفید ہو سکتا ہے کہ جس طرح روح بدن کے اندر ہوتی ہے نہ باہر، نہ اس سے متصل نہ منفصل، بایں ہمہ اس کا اتصال بدن کے ہر ذرے سے قائم ہے، اسی طرح حیاتِ الٰہیہ کا تعلق کائنات سے ہے (مترجم)

۳۳- تشکیل جدید ص ۵۸

۳۴- مجدد کا تصور توحید ص ۵۷، ۵۸

۳۵۔ تشکیل جدید ص ۶۲

۳۶۔ تشکیل جدید ص ۴۷

۳۷۔ Intensive

۳۸۔ Extensive

۳۹۔ تشکیل جدید ص ۶۱

۴۰۔ تشکیل جدید ص ۲۸

۴۱۔ تشکیل جدید ص ۲۳

۴۲۔ تشکیل جدید ص ۵۳

۴۳۔ تشکیل جدید ص ۵۳

۴۴۔ تشکیل جدید ص ۳۳

۴۵۔ تشکیل جدید ص ۴۷

۴۶۔ تشکیل جدید ص ۷۵

۴۷-۴۸۔ تشکیل جدید ص ۷۶

۴۹۔ تشکیل جدید ص ۷۷

۵۰۔ تشکیل جدید ص ۷۷

۵۱۔ تشکیل جدید ص ۷۷

۵۲۔ تشکیل جدید ص ۷۴

۵۳۔ مقدمہ فلسفہ (انگریزی) از پال سین ص ۲۵۰

۵۴۔ مقدمہ فلسفہ از پال سین ص ۲۶۱

۵۵۔ تشکیل جدید ص ۸۴

۵۶۔ تشکیل جدید ص ۸۷

۵۷۔ تشکیل جدید ص ۸۷

۵۸۔ اس نکتے پر بحث باب سوم میں ہو چکی ہے۔

۵۹۔ تشکیل جدید ص ۱۱۰، ۱۱۱

۶۰ - تشکیل جدید ص ۶۸
۶۱ - ہیگلین کوسمولوجی یعنی ہیگل کی کونیات (انگریزی) دفعہ ۶۲، ص ۵۸
۶۲ - ہیگل کی کونیات، مقدمہ ص ۳
۶۳ - مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸
۶۴ - مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸
۶۵ - تشکیل جدید ص ۱۱۲

## Glossary

| English | Urdu |
|---|---|
| Concrete | مقرون |
| Conjecture | ظن وقیاس |
| Considerations | ملاحظات |
| Content | مافیہ |
| Cosmos | نظم وکون |
| Data | معطیات |
| Determined | معیّن |
| Differentiated | متمائز |
| Differentiations | امتیازات |
| Directive | رہنما |
| Disorganised | غیر منظم |
| Doctrines | عقائد ونظریات |
| Duration | استدام |
| Durational | استدامی |
| Dynamic appe-arance | حرکی مظہر |
| Efficient | فاعلی |
| Emanation | اشراق |

| English | Urdu |
|---|---|
| Abnormal | فاسد |
| Analogy | تمثیل |
| Animated | تحریک یافتہ |
| Antecedents | متقدمات |
| Anthropomorphic | تجسیمی بشری |
| Anthropomorphic theists | تجسیمی الٰہیین |
| Appreciative | قدر آشنا، تثمینی |
| Apprehend | درک کرنا۔ ادراک کرنا |
| Apprehension | درک، ادراک |
| Apriori | قبل تجربی |
| Architectonic intelligence | معمارانہ ذہن |
| Becoming | تکوین |
| Categories | مقولات |
| Causality | علّیت |
| Certainty | تحقق |

| | |
|---|---|
| Empirical | تجربی |
| Empiricism | تجربیت |
| Eternal recurrence | تکرارِ ابدی |
| Existential | وجودی |
| Extensive | ممتد |
| Feeling | احساس |
| Finite | متناہی |
| Flux | بہاؤ |
| Neurosis | خللِ اعصاب |
| Noumena | شے کماہی |
| Nows | آنات |
| Nucleus | مرکزہ |
| Organic | عضوی |
| Organically | عضوی لحاظ سے |
| Organism | عضویہ۔ نامیہ |
| Paradoxical | استبعادی |
| Perceive | ادراک کرنا |
| Percept | ہستیِ مدرکہ۔ شے مدرکہ |
| Perception | ادراک |
| Phenomena | مظاہر |
| Physical states | وارداتِ نفس |
| physiological | عضویاتی |

| | |
|---|---|
| Change | تغیر |
| Chaos | بدنظمی و فساد |
| Closed off | تمام شدہ |
| Cognition | وقوف |
| Cognitive | وقوفی |
| Community | جمعیت۔ انجمن |
| Comprehend | فہم کرنا |
| Concept | تعقل |
| Conceptional | تعقلی |
| Forms | سانچے |
| Given | معطیہ |
| Greatest good | خیرِ کثیر |
| Gross | کثیف |
| Growing | ناشی۔ نمو پذیر |
| I-am-ness | انیت |
| Idealists | تصوریین |
| Ideas | اعیان |
| Immanent | ہمہ گیر۔ نافذِ کل |
| Immediate | بلاواسطہ |
| Impenetrable | غیر متداخل |
| Import | مفہوم |
| Impulses | ہیجانات |
| Incomprehensible | ناقابلِ فہم |

Postulate اصولِ موضوعہ
Preordained مقدّر
Presence حضور
Prolegomena مقدمہ
Psychic powers نفسی قوتیں
Qualitative کیفی
Qualitatively کیفی اعتبار سے۔ کیفاً
Rationalists عقلیین
Response جوابی عمل
Self-evolving خود ارتقائی
Self-generating خود نشائی
Sensation حس
Sense محسوس کرنا
Sense data معطیاتِ حواس
Serial سلسلہ وار
Spatial Phenomenon مظہرِ مکانی
Speculative تاملاتی
Subject موضوع۔ ناظر
Subjective constitution موضوعی۔ ساخت
Universals کلیات
Ultimate بنیادی

Inferential استنباطی۔ قیاسی
Infinities لاتناہیاں
Injunctions احکام
Intellect عقل
Intellectual sympathy فکری ہمدردی
Intensification افزونیت
Intensive عمیق
Judgement حکم
living continuity زندہ تسلسل
Manifestation ظہور
Materiality مادیت
Mediate بالواسطہ
Mental states ذہنی حالتیں
Modes شیون۔ جہتیں
Monism واحدیت
Motion نقلِ مکان
Motives محرکات
Mould مصنوع
Mystic line صوفی
Necessity لزوم
Subjectivism موضوعیت
Substance جوہر

Ultimate Rea-lity حقیقتِ مطلق

Vain phantom پیکرِ خیالی

Varieties مختلف قسمیں

Virtue فضیلت

Vision رویت

Will attitudes ارادی رویے


Succession تواتر

Supreme good خیرِ برترین

Theism الٰہیت

This-ness اینیت

Thought and preception عقل و ادراک



# اشاریہ

# شخصیات


## ا

آرنلڈ، میتھیو: ۴۸

آتن سٹاتن: ۸۸

ابنِ رشد: ۷۶، ۷۷

ابنِ عربی: ۳۶

احمد، شیخ سرہندی مجددِ الفِ ثانی: ۱۱۴، ۱۱۵

ارسطو: ۳۱، ۸۸، ۸۹

اشعری (امام ابوالحسن): ۱۵

اطاعتِ یزداں، ڈاکٹر: ۶

افلاطون: ۱۵

اقبال، علامہ: ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹-

انور، ڈاکٹر عشرت: ۵، ۷، ۱۲

## ب

برکلے ۱۱، ۸۸

برگساں ۱۱، ۲۰، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۶۸، ۷۷، ۷۹، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲۔

## ڈ

ڈیکارٹ ۶۵

## س

سعید، ڈاکٹر محمد احمد ۶

## ش

شریف، ایم۔ ایم ۱۲۶

شوپنہار ۹۵

## ص

صدیقی، ڈاکٹر شمس الدین: ۶

## ظ

ظفرالحسن، ڈاکٹر سید ۱۲۶

## ع

عراقی: ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۴

## غ

غزالی: ۱۹، ۶۶

## ف

فرائیڈ: ۴۷

## ک

کانٹ: ۱۱، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۵، ۶۷، ۷۴، ۷۷۔

## ل

لائبنز ۱۱

## م

میک ٹیگرٹ ۱۱، ۶۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹

ن

نظام، ۱۵

نکلسن، پروفیسر، ۱۸

نیطشے، ۱۱، ۷۶، ۷۷، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۳-

نیوٹن، ۹۲

و

وائٹ ہیڈ، ۸۸، ۹۴

ھ

ھالڈین، ۴۷

ھیگل، ۶۳، ۶۴، ۱۲۷

ی

یونگ، ۸۴

# اصطلاحات


## آ

آنِ موجودہ، جاودانی : ۳۴

آنات : ۹۲، ۹۳

## ا

ابدی : ۷۶، ۷۷، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۸

ابدیّت : ۱۲۷

اختیار : ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۷۱، ۷۴، ۷۵،
۷۹، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۲۹۔

ارادہ : ۱۱، ۷۳، ۹۴، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۹،
۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹۔

ارادہ (الٰہی) : ۱۲۲

ارادہ۔ الغویّت : ۹۷

ارتقاء : ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۲۲

ارتکازِ ذات : ۹۹

استدام : ۳۵، ۷۹، ۹۳، ۱۲۳، ۱۲۴

اشراق : ۶۳

اصولِ (مطلق) ۴۴، ۴۹

اصولِ موضوعہ : ۴۷

اصول نہائی : ۲۳

اضافی : ۳۸، ۱۱۴

اعیان : ۱۶

اقدار : ۴۴، ۴۵، ۴۹

الٰیت : ۵۱

الٰیت پسندی : ۱۲۷

انائے فعّال (فعّال الغو) : ۷۹، ۱۲۲

انفرادیت : ۵۲، ۷۶، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸

انفعالیت: ۱۰۱

انکشافِ ذات: ۹۸

انیّت: ۱۱۶

الغو: ۲۰، ۲۱، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۶۳، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۸۷، ۹۱، ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹

الغو (الٰہی): ۱۳۴

الغو (ذیلی): ۹۹

الغو (لامتناہی): ۱۳۶

الغو (متناہی، انفرادی، انسانی): ۶۴، ۷۷، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۸ -

الغو (ہمہ محیط): ۱۱۱

الغوئے مطلق: ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷ -

الغوئیّت (شخصیت): ۲۳، ۷۹، ۹۷، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۹

اینیت: ۹۸


## ت


تثمین: ۷۳

تجربہ: ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۹، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۹۰، ۹۸، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶ -

تجربہ (حضوری، بلاواسطہ): ۳۵، ۳۶

تجربہ (روحانی، باطنی): ۴۴

تجربہ (وجدانی): ۳۵، ۳۶، ۴۳

تجربی: ۱۶

تجربیت: ۲۱، ۶۷

تحت الشعور: ۴۶

تسلسل: ۴۱

تصدیق: ۷۲

تصوّر: ۹۱، ۹۳

تصوّرِ کلی: ۱۶

تصوّرِ ہستی: ۱۰۰

تعقل: ۳۶، ۵۱، ۶۵

تعقّلات، ۳۲، ۳۶، ۳۸، ۵۰، ۵۱، ۷۴، ۹۶۔

تعلیل، ۷۸

تعلیل (شخصی)، ۷۴

تعلیل (معکوس)، ۷۳

تعلیل (میکانکی)، ۷۴

تعیّنات (زمانی مکانی)، ۳۵

تغیّر، ۲۷، ۳۴، ۳۵، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۱۲۳۔

تغیّر بلاتواتر، ۶۸، ۷۹، ۹۳، ۱۲۳

تغیّرات (مقامی)، ۹۰

تفرّقات، ۶۳، ۶۴، ۱۲۷، ۱۲۸۔

تفرید، ۹۹

تقدیر، ۷۶

تکرارِ ابدی، ۷۷، ۱۰۰، ۱۱۳۔

تکوین، ۱۰۰، ۱۰۲

تکوین (ابدی)، ۱۰۰

تمثالِ محض، ۱۱۶

تواتر، ۳۴، ۳۵، ۴۱، ۹۲، ۱۲۳۔

## ج

جبر، ۷۱، ۷۶

جبر و لزوم، ۷۳

جبلّت، ۸۴

جوششِ حیات، ۷۷، ۹۴، ۱۰۰

جواہر (مادّی، جامد)، ۶۷، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۴، ۹۸۔

جوہر، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۳، ۹۴، ۱۱۱

جوہر (روحانی)، ۶۷

## ح

حالِ محسوس (دائمی)، ۳۴

حرکتِ محض (خالص)، ۶۸، ۷۹

حقیقت، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۶، ۴۷، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۸۷، ۸۹، ۹۱، ۹۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۲۔

حقیقت (شخصی)، ۱۱۶

حقیقت (طبعی)، ۸۸

حقیقت (غیر شخصی) ؛ ۱۱۶
حقیقت فی نفسہ ؛ ۳۵، ۳۶
حقیقتِ کلی ؛ ۳۷
حقیقتِ مرئی ؛ ۱۵
حقیقتِ معروضی، خارجی ؛ ۲۷، ۳۳، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۶۲، ۷۰، ۸۷، ۸۸۔
حقیقتِ مطلقہ ؛ ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۳۶، ۳۸، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۷۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۲۷۔
حقیقتِ نہائی ؛ ۱۱، ۲۸

## خ

خود شعور ؛ ۲۲، ۶۲، ۷۶، ۱۱۴
خود شعوری ؛ ۹۹
خودی ؛ ۷، ۱۱، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۴۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۹۰، ۹۱، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۷۔
خودی (الٰہی) ؛ ۱۲۴
خودی (لامتناہی) ؛ ۱۱۵
خودی (متناہی، انسانی) ؛ ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۳۹۔
خودی (محیطِ کل) ؛ ۱۲۴
خودیِ مطلق ؛ ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸۔
خیرِ کثیر ؛ ۸۷
خیر و شر ؛ ۹۸

## د

داخلیت ؛ ۳۸

## ذ

ذات: ۱۰، ۱۱، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۵۰، ۵۱، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۳۔
ذہن ؛ ۲۳، ۳۷، ۴۰، ۴۶، ۹۹، ۱۲۹۔

## ز

زمان ؛ ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۷۸، ۷۹، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴،

۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۳، ۱۲۴۔

زمان (حقیقی) ۹۲

زمان (ریاضیاتی) ۹۲

زمان (لامتناہی) ۱۲۶

زمانِ خالص ۹۳

زمان ومکاں ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۹، ۷۸،

۱۲۹۔

## س

ساخت (موضوعی) ۳۱

سرمدیت (دائمیت) ۴۱، ۱۱۹، ۱۲۳

سکونی ۲۱، ۳۵، ۸۹، ۹۰، ۹۴، ۹۹۔

## ش

شعور ۱۷، ۲۳، ۳۹، ۴۲، ۴۵، ۴۶،

۴۸، ۴۹، ۶۸، ۷۴، ۷۹، ۸۷، ۱۰۱، ۱۰۹

۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶۔

شعور (مذہبی) ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۵

۱۲۶، ۱۲۷۔

شعور (نظری) ۱۹

شئون ۲۷، ۲۹

شئے کماہی (شئے بذاتہ) ۲۸، ۵۱۔

## ص

صدور ۶۳

## ظ

ظہور ۶۳، ۷۷، ۹۹

## ع

عدم ۶۲

عرفان ۹۴، ۱۲۶

عزم للقوۃ ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰۔

عشق ۷۰، ۹۷، ۱۱۴

عضویاتی ۳۷

عضویہ ۸۸، ۹۴

عقلیت ۶۷

علّت ۶۷

علّیتِ فاعلی ۴۷

علّیت ۱۷، ۸۹

علیت (میکانکی) ، ۱۰۱

عینِ مطلق ، ۹۳

## غ

غائیت ، ۱۰۰ ، ۱۰۱ ، ۱۰۳

غیرِ الیغو ، ۷۰

غیرِ خود ، ۱۲۰

غیرِ ذات ، ۳۹

غیریت ، ۱۱۸

## ف

فطرت ، ۲۲ ، ۹۶ ، ۱۱۳ ، ۱۲۰ ، ۱۲۲ ، ۱۲۵

فطرت (معروضی ، خارجی) ، ۲۳

فطرتِ کاملہ ، ۶۴

فعالیت : ۱۰

فعلیت ، ۶۹ ، ۷۱ ، ۷۳ ، ۷۵ ، ۷۶ ، ۸۴ ، ۹۴ ، ۹۸ ، ۱۱۳ ، ۱۲۲۰ -

فعلیت (الہٰی) ، ۱۲۰

فعلیت (تخلیقی) ، ۱۱۹ ، ۱۲۱

فوق الحواس ، ۹۴

فوق الفطرت ، ۱۲۵

فہمِ محض ، ۱۶

## ق

قبلِ تجربی ، ۱۶

قدر ، ۹۷

قلب ، ۳۶ ، ۳۷ ، ۳۸ ، ۷۶ ، ۷۹ -

قیاسِ تمثیلی ، ۹۰ ، ۹۱

## ک

کالبد ، ۹۴

کُل ، ۲۰ ، ۳۷ ، ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۶۴ ، ۱۱۱ -

کُل (نماتی اور معقول) ، ۱۰۹

کُل (نامی) ، ۱۱۸ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۲۳

کُلیات ، ۳۸

کلیت ، ۳۹

کمیتی ، ۹۳

کیفی ، ۱۹ ، ۹۳

## ل


لاشعور؛ ۴۷

لاشعور منطقہ؛ ۴۶

لافانیت؛ ۱۱

لامتناہیت؛ ۱۱۹، ۱۲۰

لزوم؛ ۳۷


## م


مادّیت؛ ۸۸

ماورائیت؛ ۱۱۷

ماہیت؛ ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۴۲، ۵۰، ۵۱، ۶۱، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۹، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۲

ماہیت (ایجابی)؛ ۸۹

ماہیتِ نہاتی؛ ۱۱۲

متناہیت؛ ۱۱۹

محسوسات؛ ۱۷، ۱۸

مرور؛ ۳۴

مطلق؛ ۹۲، ۱۲۳

مظاہر؛ ۲۸، ۳۸، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۹۴، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۲۳۔

مظاہر (میکانکی اور جبری)؛ ۹۳

مظہر (حرکی)؛ ۲۹

مظہرِ مکانی؛ ۳۳

معاد؛ ۱۷، ۱۸، ۲۲

معروض؛ ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۸۷، ۹۰، ۱۲۱۔

معروضی؛ ۱۹، ۲۸، ۳۹، ۵۱، ۵۲، ۷۰، ۸۹۔

معروضیت؛ ۲۰

معطیات؛ ۳۶، ۳۹

معطیاتِ حواس؛ ۶۲

معطیہ؛ ۳۱

معقولات؛ ۳۷

معیّن (جبری)؛ ۱۷

مقدمات؛ ۱۷

مقولات؛ ۱۱، ۳۷، ۳۸، ۷۸، ۸۹۔

مکان: ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۷۸، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۱۹ ۔

موجود بالذات: ۲۸، ۱۱۶

موجود فی الخارج: ۱۲۲

موضوع: ۲۷، ۴۰، ۶۵، ۷۲، ۷۸، ۹۰، ۱۲۱ ۔

موضوعی: ۲۷، ۲۸، ۴۷ ۔

موضوعیت: ۱۹، ۲۸، ۳۸ ۔

میکانکی: ۱۷، ۱۸، ۷۲، ۷۸، ۹۸ ۔

میکانیت: ۱۷، ۱۸، ۱۷

## ن

نامیاتی: ۱۷

نامیہ: ۸۹، ۹۴

نفوذِ کلّی: ۱۱۷

نفیِ ذات: ۱۰۰، ۱۲۶

## و

واحدیت (روحانی): ۹۹

وارداتِ روحانی: ۱۱۴

وارداتِ نفس: ۲۰، ۲۱

وجدان: ۷، ۱۱، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۵۰، ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۹۰، ۹۲، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵ ۔

وجود: ۲۹، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۱، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۰، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹ ۔

وجود (طبیعی): ۴۷

وجود (غیر شخصی): ۲۳

وجود (مابعد الطبیعی): ۶۶، ۹۴

وجود (مستقل، ذاتی): ۷۹

وجودِ باری تعالیٰ: ۱۸، ۲۲، ۲۳

وجودِ مدرک: ۳۶

وجودِ مطلق: ۶۴، ۶۵، ۱۰۹

وجودی: ۳۹، ۱۱۵

وحدتِ وجود (وحدت الوجود) ۵۱، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵۔
وراء الوراء: ۴۰، ۹۴
وقوفی ۱۹
وقوفی مافیہ: ۳۸، ۴۳

ہ

ہستی ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۴، ۵۰، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹۔
ہستی (حقیقی) ۱۱۵
ہستی (غیر شخصی) ۱۱۴
ہستی (لامتناہی) ۱۱۷
ہستی (ماورائی) ۱۱۸
ہستی (متناہی) ۱۲۰
ہستی (موجود فی الخارج، معروضی) ۳۶
ہستی (یک بُعدی) ۳۲
ہستیِ مطلق ۱۸، ۱۲۷، ۱۲۸
ہمہ الیست ۲۳، ۵۱، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۱۱۱، ۱۱۵۔
ہمہ اوست ۲۳
ہمہ اوستی ۱۶، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۷۔
ہیجان برائے حیات (جوشِ حیات) ۹۸

# کتب


ف

فلسفۂ عجم ۱۰۴

ق

قرآنِ مجید ۹۴، ۹۴

م

مقدمہ (مستقبل کی مابعد الطبیعیات کا مقدمہ) ۲۷

میٹا فزکس آف اقبال ۵۰

## مقامات اور ادارے

پ

پشاور یونیورسٹی ۶۰

ع

علی گڑھ ۷ ، ۱۲

ک

کراچی یونیورسٹی ۶

م

مسلم یونیورسٹی علیگڑھ ۱۲

ہ

ہندوستان ۷

ی

یورپ ۱۰

پبلشر :۔ گلشن پبلشرز سرینگر


ملنے کا پتہ :۔

شیخ محمد عثمان اینڈ سنز
تاجران کتب، گاؤکدل چوک ۔ سرینگر کشمیر

فون نمبر :۔ ۷۲۰۸۱

| نمبر | کتاب | مصنف | قیمت |
|---|---|---|---|
| ۲۱ | ایک چہرہ پرچھائیوں کا (ڈرامہ) | ڈاکٹر شکیل الرحمٰن | ۱۵/۰۰ |
| ۲۲ | اقبال اور فنون لطیفہ | " " | ۱۵/۰۰ |
| ۲۳ | تلاشش (ناول) | محی الدین مجبور | ۷/۰۰ |
| ۲۴ | کیرٹے (افسانوں کا مجموعہ | ابن اسماعیل | ۲۵/۰۰ |
| ۲۵ | درد جگر | محمد شفیع محجوب | ۴/۰۰ |
| ۲۶ | آدمی نامہ | نظیر اکبر آبادی | ۳/۰۰ |
| ۲۷ | نفسیات اور تعلیمی مسائل | عبدالاحد شاہ | ۲۰/۰۰ |
| ۲۸ | نظم ونسق مدرسہ واصول تعلیم | " | ۲۰/۰۰ |
| ۲۹ | خدا کی ہستی | مولانا ابوالکلام آزاد | ۱۳/۰۰ |
| ۳۰ | صدائے حق | " " | ۷/۰۰ |
| ۳۱ | مضامین البلاغ | " " | ۲۰/۰۰ |
| ۳۲ | عیدین | " " | ۷/۰۰ |
| ۳۳ | حضرت یوسف علیہ السلام | " " | ۱۰/۰۰ |
| ۳۴ | تحریک نظم جماعت | " " | ۳۰/۰۰ |
| ۳۵ | قرآن کا قانون عروج وزوال | " " | ۱۵/۰۰ |
| ۳۶ | شہادت حسینؓ | " " | ۷/۰۰ |
| ۳۷ | البیرونی اور جغرافیہ عالم | " " | ۱۴/۰۰ |
| ۳۸ | فریضۂ حج | | ۸/۰۰ |
| ۳۹ | خطبات حسینؓ | منظور ہاشمی | ۱۰/۰۰ |
| ۴۰ | سرقہ اور توارد | نریش کمار شاد | ۶/۰۰ |
| ۴۱ | ضیاء الحق | مفتی احمد یار خاں | ۵۵/۰۰ |
| ۴۲ | میر ضمیر | اکبر حیدری | ۸/۰۰ |
| ۴۳ | خوشگوار رفاقت | میری ایلن چیز | ۷/۰۰ |
| ۴۴ | بوسٹن کا سفر | محمود ہاشمی | ۱۰/۵۰ |
| ۴۵ | تعلیم بالغان | ڈاکٹر اقبال | ۲۰/۰۰ |
| ۴۶ | رہبر بالغان | " " | ۲۰/۰۰ |

**گلشن پبلشرز گاؤکدل چوک سرینگر**



گلشن پبلیشرز

گاؤکدل چوک ایکس چینج روڈ سرینگر

کشمیر ۱۹۰۰۱ فون:۔ ۷۲۰۸۱

# گلشن پبلشرز سری نگر

## تازہ ترین ادبی تنقیدی اور تاریخی کتابیں

| نمبر | کتاب | مصنف | قیمت |
|---|---|---|---|
| 1 | ذکر حبیب 2 جلد سیٹ | محمد شمشیر خاں راؤ | 150-00 |
| 2 | میر سید علی ہمدانی (سوانح) | ڈاکٹر حلیمہ اشرف | 50-00 |
| 3 | معارف غوث الاعظم | شیخ عبد القادر جیلانی | 50-00 |
| 4 | اردو طنز و مزاح، احتساب و انتخاب | ابن اسماعیل | 100-00 |
| 5 | دست قفا (قوم موسیٰ کی تاریخ) | ابن اسماعیل | 80-00 |
| 6 | اردو کی ادبی تاریخ (جدید ایڈیشن) | پروفیسر عبد القادر سروری | 30-00 |
| 7 | اقبال اور نظریہ خودی | سیار محمد سید قادری | 35-00 |
| 8 | ریاست جموں و کشمیر میں اردو ادب | حامدی کاشمیری | 80-60 |
| 9 | تخیل و ناول | ظہور الدین | 70-00 |
| 10 | مولانا سید ابو الحسن علی ندوی ایک تعارف | پیرزادہ مقصود احمد | 25-00 |
| 11 | وسطی دور | ایس ایم الیاس | 20-00 |
| 12 | فریضہ حج | مولانا ابو الکلام آزاد | 8-00 |
| 13 | بہجتہ الاسرار | | 70-00 |
| 14 | اردو کے تصنیفی و تاریخی ادارے | ڈاکٹر دیواندر گپتا | 50-00 |
| 15 | رہنمائے معلمین اردو | | 35-00 |
| 16 | تفسیر اقبال | بہار الہ آبادی | 75-00 |
| 17 | ولی عہد | ڈاکٹر کرن سنگھ | 60-00 |
| 18 | خلاصۃ التواریخ | مرزا کمال الدین شیدا | 90-00 |
| 19 | ارمغان شیدا | | 40-00 |
| 20 | شباب کشمیر (تاریخ زین العابدین) | قمر الدین فوق | 40-00 |
| 21 | تواریخ اقوام کشمیر | قمر الدین فوق | 60-00 |
| 22 | مختصر تاریخ کشمیر | محمد امین پنڈت | 25-00 |
| 23 | جموں و کشمیر کے گوجر | آر۔ آر۔ کھجوریہ | 30-00 |
| 24 | کشمیر اور ڈوگرہ راج | ملک فضل حسین | 45-00 |
| 25 | للہ دید (اردو) | جیا لال کیرو | 40-00 |
| 26 | اردو کشمیری بول چال | مفتی محمد مقبول | 15-00 |
| 27 | ایک چہرہ بہر چھائیوں کا (ڈرامہ) | ڈاکٹر شکیل الرحمن | 15-00 |
| 28 | اقبال اور فنون لطیفہ | | 15-00 |
| 29 | تلاش (ناول) | محی الدین مجبور | 7-00 |
| 30 | کیڑے (افسانوں کا مجموعہ) | ابن اسماعیل | 25-00 |
| 31 | درد جگر | محمد شفیع محبوب | 4-00 |
| 32 | نفسیات اور تعلیمی مسائل | عبد الاحد شاہ | 20-00 |
| 33 | نظم و نسق مدرسہ اصول تعلیم | | 20-00 |
| 34 | تعلیم بالغان | محمد اقبال | 20-00 |
| 35 | رہبر بالغان | محمد اقبال | 20-00 |
| 36 | میر ضمیر | اکبر حیدری | 8-00 |

ملنے کا پتہ

**گلشن پبلشرز، گاؤکدل، سری نگر، کشمیر**